تبيان الصلاة

تقريرًا لبحث

[illegible]

آية الله العظمى

الحاج السيد حسين الطباطبائي البروجردي قدس سره

تأليف

آية الله العظمى

الحاج آقا علي الصافي الگلپايگاني

المجلد الثاني

بسم الله الرحمن الرحیم

تبيان الصلاة

کاتب:

حسين طباطبايى بروجردى

نشرت فى الطباعة:

گنج عرفان

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

تبیان الصلاة المجلد ۵

اشارة

نام کتاب: تبیان الصلاة

موضوع: فقه استدلالی

نویسنده: بروجردی، آقا حسین طباطبایی

تاریخ وفات مؤلف: ۱۳۸۰ ه ق

زبان: عربی

قطع: وزیری

تعداد جلد: ۸

ناشر: گنج عرفان للطباعة و النشر

تاریخ نشر: ۱۴۲۶ ه ق

نوبت چاپ: اول

مکان چاپ: قم- ایران

شابک:- ۵۱- ۹۳۳۶۲- ۹۶۴

مقرر: گلپایگانی، علی صافی

تاریخ وفات مقرر: ۱۴۳۰ ه ق

[المقصد الثانی]

فصل فی أفعال الصّلاة

اشارة

و هی امور:

الأوّل: من افعال الصّلاة النیة

اشارة

و الکلام فیها یقع فی مواضع:

الموضع الاول:

اشارة

لا يخفى عليك أنّهم يعدون أوّل أفعال الصّلاة النية، و كما يظهر من عبائر بعضهم يريدون رضوان اللّه عليهم بالنية الإرادة، و يستدلون على اعتبارها فيها بقوله (لا عمل إلّا بالنية) و لكن من الواضح عدم لزوم التمسک على اعتبارها فيها بهذه الرواية و نظائرها، لعدم كون بيان اعتبارها لازما على الشرع، لأنّه بعد ما يحكم العقل بأنّ كل عنوان من العناوين لا يتحقّق فى الخارج إلّا مع القصد، و تكون الصّلاة من العناوين القصدية، فلا بدّ من تحققها فى الخارج من القصد حين إتيانها، و إلّا لا يتحقّق فى الخارج فعلى هذا يكون حكم الشرع فى مثل هذه الموارد من قبيل توضيح الواضحات.

تبيان الصلاة، ج‌۵، ص: ۸

و على هذا نقول: بأنّ الكلام فى القصد و اعتباره غير الكلام فى اعتبار قصد التقرب، فنحن فعلا نكون فى مقام بيان اعتبار أصل القصد، بمعنى: أنّ العناوين القصدية و منها الصّلاة لا تتحقق إلّا بالقصد، و أمّا كون صدور الفعل عن المكلف بعنوان قصد التقرب بمعنى: أن يصدر الفعل مع كونه واجدا للقصد، بعنوان التقريب فهو مطلب آخر يأتى الكلام فيه إنشاء اللّه.

[فى ان العناوين القصدية لا تتحقّق فى الخارج الّا بالقصد]

فبعد كون كل فعل من الأفعال الّتى من العناوين القصدية لا إشكال فى احتياج تحققه فى الخارج إلى القصد، و السر فى ذلك هو ما قلنا غير مرة و نقول لمزيد التوضيح و الفائدة: بأنّه بعد كون بعض الأفعال الواقعة فى الخارج قابلا للانطباق على عنوانين أو عناوين مختلفة و أراد الشخص تحقق عنوان خاص و ايجاده فى الخارج فلا بد من أن يقصد هذا العنوان، لأنّه مع كون العنوان عنوانا قصديا، فلا يتحقّق فى الخارج إلّا بالقصد، مثلا ترى بأنّ القيام فعل من الأفعال قابل للانطباق على عنوان التعظيم، و قابل لصيرورته منطبق عنوان التحقير و مصداقه، فإذا أراد الشخص عنوان التعظيم بالقيام فلا بدّ من أن يقصد بقيامه التعظيم لأنّ القيام يصير مصداقا للتعظيم إذا قصد القائم به التعظيم، و يصير مصداقا للتحقير إذا قصد القائم به عنوان التحقير و الاستهزاء مثلا.

فعلى هذا لا بدّ فى صيرورة الفعل معنونا بأحد العناوين القصدية و مصداقه و منطبقه من القصد، و هذا واضح.

و لا فرق فى ما قلنا بين كون العنوان القصدى من التعبديات أو من التوصليات، لأنّه فى كليهما لا يتحقّق العنوان القصدى إلّا بالقصد، و فى التوصليات و إن لم يتوقف حصولها فى الخارج بقصد التقرب، و لكن كما قلنا ليس كلامنا فعلا فى

تبيان الصلاة، ج‌۵، ص: ۹

قصد التقرب بل فى نفس القصد.

[لا فرق بين العبادات و المعاملات فى الاحتياج الى القصد]

كما أنّه لا فرق فى ما قلنا بين العبادات و المعاملات، لأنّه فى المعاملات يكون الأمر هكذا، فحيث يكون تحقق اعتبار البيع، أو الصلح، أو النكاح، أو غيرها موقوفا إلى القصد إلى وقوعها، و لهذا لا اعتبار بنفس (بعت) أو (صالحت) أو (أنكحت) مجردا عن القصد بحصول مضمونها فى الخارج بهذه الالفاظ، لأنّها من الاعتبارات المتوقفة على القصد و من جملة العناوين القصدية، ففى تحقق كل عنوان يكون من العناوين القصدية يكون الاحتياج إلى القصد، و لا يصير الفعل الخارجى منطبق عنوان من العناوين القصدية إلّا مع قصد هذا العنوان.

فالميزان الكلى هو ملاحظة المعنونات، ففى كل جهة يكون المعنون تعنونه بعنوان الكذائى موقوفا إلى القصد، فمن الواضح عدم تحققه إلّا معه و تكون من هذا القبيل الصّلاة، و من هذا القبيل الصوم، فإنّهما من العناوين الّتى لا يتحقّق إلّا بالقصد، و قوله (لا صيام

لمن لا يثبت الصيام من الليل) إشارة إلى هذا، يعنى: لا يتحقق الصيام ممّن لا يقصد الصيام من الليل، و من هذا القبيل وفاء الدين فإنّ كانت ذمة أحد مشغولا مثلا بعشرين درهما، فما لم يقصد حين التسليم كون ذلك وفاء لدينه لا يكون وفاء لدين، لقابلية كون إعطاء عشرين دينار وفاء الدين، و قابل لأن يكون معنون أمر آخر، و كذلك لو نذر صوم يوم لجهة، و صوم يوم لجهة اخرى فبمجرد صوم يوم لا يعمل بنذره، لقابلية كون صوم هذا اليوم مصداقا لكلا العنوانين فحيث لم يقصد عنوان صوم المنذور إليه فلا يتحقّق فى الخارج هذا العنوان بصرف صوم يوم أو يومين.

و على كل حال كلّ عنوان قصدى لا يتحقّق فى الخارج إلّا مع القصد بهذا

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۰

العنوان، فهذا المطلب الّذى أوردناه فى المقام ليس منحصرا بباب الصّلاة، بل لا ينحصر فى باب العبادات، بل يجرى فى التوصليات أيضا.

إذا عرفت ذلك فاعلم بأنّه كما قلنا من جملة العناوين القصدية الصّلاة، فإنّ صرف وقوع القيام و الذكر و الركوع و السجود و غيرها من الأجزاء و الشرائط لا يصير منطبق عنوان الصّلاة إلّا بالقصد، و لا يعنون هذه الأفعال و الأقوال بالصلاتية إلّا مع القصد بهذا العنوان، لأنّ الصّلاة من العناوين الاعتبارية الّتى لا تحقق فى الخارج إلّا مع القصد.

[فى ان جنس الصّلاة من العناوين القصدية]

فجنس الصّلاة من العناوين القصدية و كذلك بعض أنواع الصّلاة أيضا من جملة العناوين القصدية فلا تقع هذه الانواع إلّا مع القصد بها، و من جملة هذه الأنواع الظهرية و العصرية و المغربية و العشائية و الفجرية، لأنّ هذه العناوين ممّا لا تتحقق فى الخارج إلّا بالقصد و ليست من الامور الّتى تتحقق فى الخارج على أىّ وجه اتفق بحيث لو لم يقصد أحد هذه العناوين يصير ما صلّى أوّلا ظهرا، ثمّ العصر، ثمّ المغرب ثمّ العشاء، ثمّ الفجر.

و الشاهد ما ترى فى بعض الروايات الواردة فى باب العدول من العصر إلى الظهر إذا وقع العصر قبله غفلة، فإنّ كان عنوان الظهرية و أخواتها غير محتاج فى التحقق إلى القصد، فلم يكن احتياج إلى العدول من العصر إلى الظهر، بل ما وقع أوّلا وقع ظهرا بنفسه، فهذا دليل على كونها من العناوين القصدية (و لا تقل: بأنّ قصد العصرية مانع من صيرورة ما وقع ظهرا إلّا إذا قصد العدول بنيته من العصر إلى الظهر و إلّا نلتزم بوقوعه ظهرا و لو لم يقصد العدول.

لأنّا نقول: إن لم يكن عنوان الظهرية و العصرية عنوانا قصديا فبقصد الخلاف

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۱

لا ينقلب عما هى عليهما، بل لا بد من وقوع أوّل صلاة يصلّيها بعد الزوال ظهرا، لأنّه بعد كون مجرد أربع ركعات يكون منطبق عنوان الظهر بلا دخل قصد عنوان الظهرية، فلا بدّ من كون أربع ركعات صلّيها المكلف أوّلا منطبق الظهر و إن قصد الخلاف).

[فى ان من العناوين القصدية الفريضة و النفلية]

و كذلك من جملة الخصوصيات المحتاجة تحققها بالقصد هى خصوصية النفلية و الفرضية، و اعلم أنّ النفلية تارة تستفاد من نحوة تعلق الأمر بأن يكون الأمر المتعلق بها استحبابيا، و من أجل هذا نكشف النفلية و تارة يكشف كون صلاة نفلا قبل تعلق الأمر، فإنّ أشكل فى كون القسم الأوّل من العناوين القصدية فلا وجه للإشكال فى القسم الثانى فى كونه من العناوين القصدية مثل نافلة الصبح،

فعلى هـذا بعد كون نافلة الصبح، و فريضة الصبح مطلوبتين فى ما بين طلوع الفجر و طلوع الشمس مثلا، فلا بدّ فى مقام الاتيان بكل منهما من قصد عنوانه أعنى: عنوان النفل و الفرض.

و الشاهد على كون خصوصية النفل و الفرض فى نافلة الصبح و فريضته، من الخصوصيات المتوقفة إيجادها إلى القصد، هو أنّه إن لم يكونا من العناوين القصدية، بل تتحققان بلا قصد، فبعد كون المصلحة فى أحدهما غير ملزمة على الفرض لكونها نفلا، و فى الآخر ملزمة لكونها فرضا، فإنّ أتى المكلف بركعتين بعد طلوع الفجر، فلا بد من كونه فريضة و صيرورته منطبق عنوان الفرض، لأنّه بعد عدم كون لون خاص فى الفرضية و غير معتبر فيه القصد، و فرض كون مطلوب المولى ركعتين ذى مصلحة ملزمة و ركعتين غير ملزمة، و على الفرض اتى المكلف بركعتين، فلا بدّ من كون ركعتين منطبق الفريضة و صيرورتهما مصداق الطبيعة الّتى مطلوبة بالطلب

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۲

الالزامى، لأنّه بناء على هذا لم يكن المطلوب الالزامى إلّا ركعتين بلا قصد إلى عنوانه، و الحال أنّه لا يمكن الالتزام بذلك، بل لا بد من إتيان فريضة الصبح مع القصد.

[فى انّ خصوصيّة الادائية و القضائية من العناوين القصدية]

و من جملة الخصوصيات الّتى تحتاج إلى القصد هى خصوصية الأدائية و القضائية، لأنّ صلاة القضاء نوع من الصّلاة و الأداء نوع آخر، و لا تصير صلاة المأتى بها فى الخارج منطبق أحدهما بالقصد.

و بعبارة اخرى الصّلاة الواقعة فى الوقت نوع من الصّلاة و الصّلاة، الواقعة فى خارج الوقت نوع آخر، فإذا أراد الشخص أن يأتى بما يعنون بعنوان الأداء أو القضاء، فلا بدّ من أن يقصد أىّ منهما أراد إتيانها.

إن قلت: إنّا نرى بأنّه إن كان على ذمة الشخص صلاة أدائية فقط مثلا صلاة الظهر، و صلاة ظهر قضائية فقط مثلا، فإنّ أتى بهما بقصد الظهر فقط، بدون قصد الأداء فى أحدهما و القضاء فى الآخر، تقع ما وقعت الظهر الأدائى و الظهر القضائى، و الحال أنّه على ما قلت لا بد فى وقوعهما مصداق الظهر الأدائى و القضائى من قصد الأدائية فى أحدهما، و القضائية فى الآخر.

نقول: إن صحّ فى المورد الّذى فرضت، فهو من باب الانطباق القهرى، بل يمكن أن يقال: بأنّ فى مثل ما فرضت يكون القصد بالعنوانين فى مقام الاتيان مرتكزا فى ذهنه، لأنّه قصد الظهر المطلوب منه فعلا و يكون قصد الظهر عنوانا مشيرا إلى أحد العنوانين.

فظهر لك ممّا مرّ أنّ أصل جنس الصّلاة من العناوين الّتى يكون تحققها فى الخارج محتاجا إلى القصد، كما أنّ كل نوع من أنواعها أيضا بعنوان كون الخارج

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۳

منطبق أحد أنواعه فى قبال ساير الأنواع يكون محتاجا إلى القصد، و أمّا إذا كانا فردين من نوع واحد من الصّلاة، فلا تكون خصوصية الفردية موقوفة على القصد مثلا صلاة الظهر نوع من الصّلاة، و لهذا النوع أفراد فلا يحتاج فى صيرورة أربع ركعات مصداقا للظهر، بعد قصد الظهرية و الأدائية، إلى القصد إلى فرد من أفراده،

[فى ان القصر و الاتمام ليسا من الخصوصيات النوعية]

فعلى هذا نقول: ليس القصر و الاتمام من جملة الخصوصيات المتوقفة حصولهما فى الخارج على القصد، لأنّهما ليسا من

الخصوصیات النوعیة، بل هما فردان من نوع واحد، لأنّ صلاة الظهر و العصر و العشاء لها فردان، فرد لا بد من إتیانه أربع رکعات و فرد لا بد من إتیانه رکعتین، فإذا أتی المکلف بالظهر، و قصد الظهر، و کون هذا الظهر الظهر الأدائی، فإنّ أتمها علی رکعتین تعدّ هذه صلاة قصریة، و أن سلّم علی أربع رکعات تعدّ إتمامیة بدون احتیاج فی ذلک إلی تعلق قصد بأحدهما.

فلهذا فی مواضع التخییر لو قصد الظهر فقط و لم یقصد إتیانها رکعتین أو أربع رکعات، فإذا فرغ من التشهّد الأوّل و بنی علی أن یسلّم تصح صلاته و إن لم یقصد القصر، و کذلک لو أتی بأربع رکعات فأتمّ صلاته صحت صلاته و إن لم یقصد الاتمام.

[الحقّ عدم اعتبار قصد الامامة فی صیرورته صحیحة]

هذا کله فی خصوصیة القصر و الاتمام، أمّا الکلام فی الجماعة و الفرادی، فأعلم أنّه علی ما اخترنا لیست خصوصیة کون الصّلاة فرادی من العناوین القصدیة، فمن یصلّی صلاته فردی تکون صلاته فرادی و إن لم یلتفت بکونها فرادی، و أمّا الجماعة فهل تکون محتاجة إلی القصد بحیث لو لم یقصد الجماعة تکون صلاته باطلة أم لا؟

الحق التفصیل بین الامام و المأموم، أمّا الامام فالحق عدم اعتبار قصد الامامة

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۴

فی صیرورة صلاته صحیحة و لا فی ترتب آثار الجماعة علی صلاته، لأنّه یکفی فی ترتب الثواب صرف علمه بأنّه یقتدی به و إن لم یقصد ذلک، و علی کل حال لیست صحة صلاته موقوفة علی قصد الامامة مسلما خلافا لأبی حنیفة حیث قال: بدخالة قصد الامامة فی صحة صلاة الإمام.

و أمّا المأموم فصیرورة صلاته جماعة محتاجة إلی قصد الاقتداء، لأنّ الجماعة و الفرادی و ان کانتا فردین من نوع واحد، لأنّ طبیعة الصّلاة لها فردان: الجماعة و الفرادی، و أنّ الفرادی لا تحتاج إلی القصد، و لکن حیث تکون للجماعة خصوصیة زائدة، فصیرورة الصّلاة متخصصة بتلک الخصوصیة تحتاج إلی القصد، فإن قصد المصلّی، الجماعة تصیر صلاته جماعة، و لکن الفرادی غیر محتاجة إلی القصد، بل یکفی فی تحققها صرف القصد إلی نوع الصّلاة، فبمجرد عدم قصد الجماعة تصیر فرادی، لکن لو لم یقصد المأموم الجماعة و أخلّ بوظائف الفرادی، فلا تصح صلاته و أمّا لو أتی بوظائف الفرادی فصلاته صحیحة و لو لم یقصد الفرادی، لعدم احتیاج هذا الحیث إلی القصد.

[فی جواز نقل النیّة من الجماعة الی الفرادی]

اشارة

إذا بلغ الأمر إلی هذا المقام نعطف عنان الکلام إلی جهة تکون مورد البحث و الکلام، و هی ما قالوا: إنّه هل یصح العدول من الجماعة إلی الفرادی أم لا؟

و کذلک هل یصحّ العدول من الفرادی إلی الجماعة أم لا؟

أما الکلام فی الأوّل- أعنی: فی جواز العدول من الجماعة إلی الفرادی و عدمه- فنقول: إنا إذا تتبعنا فی کلمات القدماء رضوان اللّه علیهم لم نر تعرضا لهذه المسألة بنحو الاطلاق، و ما یوجد فی کلماتهم هو التعرض لخصوص بعض الموارد المنصوصة مثل تسلیم المأموم قبل الامام، أو استخلاف بعض المأمومین، أو الامام

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۵

بعضا آخر فى صورة حدوث حدث للامام، و أمّا جواز نقل النية من الجماعة إلى الفرادى فلا تعرض له فى كلماتهم إلى ما قبل الشّيخ رحمه اللّه.

نعم أوّل من يرى تعرض للمسألـة الشـيخ رحمه اللّه «۱» فى الخلاف و المبسوط، فقـال فى الخلاف: بجواز ذلك للأصل، و مراده من الأصل هو أصالـة الاباحة، و قال فى موضع من المبسوط: بالجواز فى خصوص صورة العذر «۲» ثمّ بعد الشّيخ رحمه اللّه يرى التعرض للمسألـة من المحقق رحمه اللّه و العلّامـة رحمه اللّه و غيرهمـا، و الغرض من ذكر ذلـك هو أنّه لا ـ وجه للاسـتدلال بالاجماع فى هـذه المسألـة، و لا ـ يمكن التعويـل بكلام الشّيخ رحمه اللّه فى الخلاف فى مقام الاسـتدلال على الجواز بالاجمـاع و أخبارهم، و الالتزام بالجواز، بأن يقال:

إنّ قول الشّيخ رحمه اللّه شاهـد على وجود نصّ فى المسألـة، لأنّه بعـد مـا قـال الشّيخ رحمه اللّه فى الخلاف (دليلنا إجماع الفرقـة و أخبارهم) قال: بأنّا ذكرنا أخباره فى كتابنا الكبير، يعنى: به التهـذيب، و إذا راجعنا الكتاب لم نجـد فيه روايـة تدلّ على جواز نقل النية من الجماعـة إلى الفرادى إلّا بعض الروايـات الواردة فى بـاب الاسـتخلاف إذا عرض للامـام عارض، فإن فهمنا من هـذه الأخبار هـذا الحكم فهو، و إلّا فلا، فليس فى البين احتمال وجود نصّ آخر وصل بيد الشّـيخ رحمه اللّه و لم يصل إلينا، فلا يعوّل بكلامه، فعلى هذا لا مجال لدعوى الاجماع فى المسألة.

إذا عرفت ذلـك فهـل نقول: بجواز نقـل النيـة من الجماعـة إلى الفرادى كما قال به بعض، أو نقول بعـدمه كما قال به بعض، أو نقول: بالجواز فى صورة وجود العذر و عدمه مع عدم العذر كما قال به بعض (أو نقول: بالجواز إذا لم يكن من قصد المأموم

---

(۱) الخلاف، ج ۱، ص ۵۵۲.

(۲) المبسوط، ج ۱، ص ۱۵۷.

الانفراد من أوّل الشروع فى الصّلاة، و بعدم الجواز إذا كان قاصدا لذلك من أوّل الشروع كما قال به بعض).

[فى ذكر وجوه جواز هذا المورد]

أمّا القائلين بالجواز فذكروا وجوها:

الوجه الأوّل: و هو مـا يظهر من كلام الشّيخ رحمه اللّه، الأصـل و المراد به أصالـة الاباحـة، بمعنى إباحـة نقل النيـة من الجماعـة إلى الفرادى (و المراد إن كان الاباحة التكليفية فمراده مشروعية ذلك و عدم حرمته، و إن كان الاباحة الوضعية فمعناها عدم شرطية كون الصّلاة جماعة من أوّلها إلى آخرها).

الوجه الثانى: و هو ما استدل به المحقق فى المعتبر «۱» هو أنّ الجماعة تجب ابتداء فلا تجب استدامة لعدم وجوبها بالشروع.

الوجه الثالث: أنّ بالاقتـداء اسـتدرك المأموم فضـيلة الجماعـة، فنية الفرادى يذهب من يده هذه الفضـيلة فقط، لا أنّها تبطل صـلاته (و يمكن أن يكون وجه ذلك هو أنّ الجماعـة وصف لمصـداق الصّـلاة غير مقوم لماهيـة الصّـلاة، و لذا ليست معتبرة فيها فإبطالها بعدم استدامة نيتها لا يوجب إبطال أصل الصّلاة).

الوجه الرابع: استصـحاب جواز الانفراد، فكمـا كان من الجائز أن يصـلّى فرادى قبل الشـروع فى الصّـلاة و قبل نيته الجماعـة، كـذلك يجوز له بعد ذلك.

الوجه الخامس: التمسك ببعض الموارد الخاصّـة الواردة فى الروايات من جواز نقل الشـخص نيته من الجماعة إلى الفرادى مثل بعض الروايات الواردة فى

(۱)- معتبر، ج ۲، ص ۴۴۸.

تبیان الصلاة، ج‌۵، ص: ۱۷

جواز التسلیم قبل الامام، و مثل بعض ما ورد فی باب الاستخلاف، و مثل ما ورد «۱» فی صلاة ذات الرقاع، و روایة «۲» معاذ ذکرهما فی التذکرة وردت فی طرق العامّة.

[فی ذکر وجوه عدم جواز هذا المورد]

و یظهر من کلمات القائلین بعدم جواز ذلک وجوه:

أحدها: أنّه إذا دخل فی الصّلاة و نوی الجماعة، ففی الاثناء لا یؤثر قصد الانفراد.

ثانیها: أنّ بقاء نیة الاقتداء واجب بالوجوب التکلیفی، فإذا کان ذلک واجبا فیحرم قصد الانفراد (لأنّ الأمر بالشیء یقتضی النهی عن ضده) أو یقال: بأنّ قصد الفرادی حرام بالحرمة التکلیفیة، فإذا کان حراما فبقیة الصّلاة الّتی یأتی بها بقصد الانفراد یصیر محرّما، لأنّ النهی فی العبادة یقتضی الفساد.

ثالثها: دعوی حرمة الوضعیة بمعنی عدم مشروعیة صلاة تکون بعضها جماعة و بعضها فرادی.

رابعها: أنّ الاخلال بوظیفة الفرادی من قبیل ترک القراءة أو زیادة الرکوع أو السجود لا یجوز إلّا مع کون الصّلاة بتمامها جماعة.

إذا عرفت استدلالات الطرفین یظهر لک أنّ کل دلیل من الأدلّة المجوزین ناظر إلی دلیل من أدلّة المانعین، فالاستدلال بأصالة الاباحة مثلا یکون فی قبال دعوی الوجوب التکلیفی فی الاقتداء، أو کون قصد الفرادی حراما تکلیفا، و ما فی

(۱)- صحیح بخاری، ج ۵، ص ۶۳، ح ۴۱۲۹.

(۲)- الروایة ۴ من الباب ۶۹ من ابواب صلاة الجماعة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج‌۵، ص: ۱۸

الجواهر «۱» من وجود صلاة ملفقة من الجماعة و الفرادی کما فی اقتداء الحاضر بالمسافر، و غیر ذلک من الاستخلاف و غیره، ناظر إلی رد ما ادعی النراقی «۲» من عدم مشروعیة ذلک.

[فی ان ادلّة القائلین بعدم الجواز لیس بسدید]

و کیف کان فاعلم أنّ الوجوه الّتی ذکر لعدم الجواز فالأوّل منها لیس بوجیه، لأنّ ما قیل من أن قصد الانفراد لا یؤثر إن کان المراد أنّ بعد قصد الانفراد أیضا تکون الصّلاة جماعة و إن قصد الشخص الفرادی، فهو فاسد، لأنّ قصد الجماعة معتبر فی جمیع حالات الصّلاة، و لا یکتفی بمجرد القصد فی أوّل الصّلاة إن لم تبق استدامة الحکمیة للزوم بقاء النیة إلی آخر العمل و إن کان غرضه أنّ قصد الانفراد غیر مؤثر فی بطلان صلاة الجماعة، فهو یتم إن لم نقل بمشروعیة الصّلاة الملفقة من الجماعة و الفرادی، و یأتی الکلام فی ذلک إنشاء اللّه.

و أمّا الوجه الثانی فکذلک لا وجه له لعدم دلیل علی حرمة قصد الفرادی حرمة تکلیفة و وجوب بقاء نیة الجماعة، لعدم دلیل علیه إلّا حرمة التشریع، و هی متفرعة علی إثبات عدم المشروعیة.

و کذا الوجه الرابع لا یصلح للاستدلال به علی الجواز إلا إذا ثبت عدم مشروعیة الصّلاة المرکبة من الجماعة و الفرادی، و إلّا إن ثبت ذلک، فیقال: بأنّ الاخلال بوظیفة المنفرد جائز فی المقدار الّذی تکون الصّلاة جماعة، و لا وجه لدعوی أنّ القدر المتیقن من اغتفار

الاخلال بوظیفة الفرادی، هو فی صلاة تقع کلها جماعة، لأنّ ذلک فرع عدم مشروعیة الصّلاة الملفقة من الجماعة و الفرادی.

(۱)- جواهر، ج ۱۴، ص ۲۶.

(۲)- مستند، ج ۸، ص ۱۶۳.

تبیان الصلاة، ج‌۵، ص: ۱۹

فلا یبقی من الوجوه إلّا الوجه الثالث، و هو أنّ الصّلاة الملفقة من الجماعة و الفرادی بمعنی کون بعضها جماعة و بعضها فرادی، و بعبارة اخری نقل نیة الجماعة إلی الفرادی یکون غیر مشروع بمعنی فساد تلک الصّلاة، فلا بدّ من أن نتکلم فی أنّ تلک الصّلاة هل هی مشروعة أم لا؟

و ما یأتی بالنظر هو أنّه إن قلنا: بأنّ الجماعة وصف للصّلاة لا وصف کل جزء جزء من أجزائها، فلا إشکال فی عدم المشروعیة، لعدم کون الصّلاة جماعة لوقوع بعضها فی غیر الجماعة، و إن قلنا: بأنّ الجماعة وصف لأبعاض الصّلاة بمعنی کونها وصفا لکلّ جزء جزء من أجزائها، فکل جزء یقبل لأنّ یصیر جماعة و قابل لأنّ یصیر فرادی، فإنّ قصد مثلا بالتکبیر و القراءة الجماعة فتصیر الصّلاة فی هذا المقدار جماعة و یصل الشخص بهذا المقدار بثواب الجماعة، و إن قصد بعد ذلک الفرادی فأتی برکوعها و سجودها بغیر نیة الجماعة، فصلاته مرکبة من الجماعة و الفرادی باعتبار وقوع بعضها بنیة الجماعة، و بعضها بغیر هذه النیة، فإنّ کان الأمر کذلک، فلا بدّ من أن یقال: بمشروعیة ذلک، غایة الأمر کما قلنا فی کل جزء یأتی بنیة الجماعة یترتب ثواب الجماعة فقط، و فی غیره لا یترتب ثوابها.

[فی ان الجماعة وصف للصّلاة لا للاجزاء]

فالکلام لا بدّ من أن یقع أوّلا فی أنّ الجماعة وصف للصّلاة، أو للاجزاء، و ثانیا فی أنّه لو شککنا فی کونها وصفا لأیّ منهما، فما هو مقتضی الأصل فی مورد الشک.

أمّا الکلام فی الجهة الاولی فنقول: لا یبعد دعوی کون الجماعة وصفا للصّلاة، کما یظهر من بعض الروایات الواردة فی الباب المستفاد منه أنّ ثواب صلاة الجماعة کذا و کذا، فهذا شاهد علی أنّ الجماعة وصف للصّلاة للاجزاء، فإذا کان کذلک من

تبیان الصلاة، ج‌۵، ص: ۲۰

الالتزام بمشروعیة صلاة تکون کلها جماعة فقط لعدم مشروعیة نحو آخر (و لو شک فی کون الجماعة وصفا للأجزاء، أو للصّلاة، فیشک فی مشروعیة الصّلاة الملفقة، و الأصل عدم مشروعیتها).

و أمّا ما تری فی کلماتهم من التمسک بموارد جوّز فیها نقل نیة الجماعة إلی الفرادی، مثل اقتداء الحاضر بالمسافر، فإنّ الامام المسافر بعد ما یتمّ علی رکعتین فتصیر صلاة المأموم الحاضر بالنسبة إلی الرکعتین الباقیتین فرادی، و الحال أنّه لا إشکال فی صحة ذلک، و مثل مورد الاستخلاف، فإذا عرض للامام عارض لا یمکن معه إتمام الصّلاة، فیستخلف الامام أو بعض المأمومین شخصا، و یتمون ما بقی من صلاتهم به، و هذا منصوص.

فیستفاد من ذلک جواز الصّلاة الملفقة، لأنّ بذهاب إمام الأوّل تصیر صلاة المأمومین فرادی، کما یستفاد ذلک من الروایة ۱ من الباب ۷۲ من أبواب صلاة الجماعة من الوسائل، و هی ما رواها علی بن جعفر أنّه سأل أخاه موسی بن جعفر علیه السّلام عن الامام أحدث فانصرف و لم یقدّم أحدا، ما حال القوم؟ قال: لا صلاة لهم إلّا بامام، فلیقدم بعضهم، فلیتم بهم ما بقی منها و قد تمت صلاتهم) و غیرها.

و مثل ما ورد فی جواز أن یسلّم المأموم قبل الامام فی صورة العذر، و هی ما رواها عبید اللّه الحلبی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (فی الرجل یکون خلف الامام، فیطیل الامام التشهد، قال: یسلّم من خلفه و یمضی فی حاجته إن أحبّ). «۱»

[فی ذکر مورد صیرورة الجماعة فرادی]

و لا إشکال فی أنّ المأموم بتقدمه علی الامام فی السّلام تصیر صلاته فرادی.

---

(۱)- الروایة ۶ من الباب ۱ من ابواب التسلیم من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج‌۵، ص: ۲۱

و مثل ما ورد فی کیفیة صلاة الخوف، فارجع بعض أخبار الراجعة إلیها فی الباب ۲ من أبواب صلاة الخوف من الوسائل، یستفاد منه بأنّه مثلا فی المغرب یقتدی طائفة من أهل الحرب بالامام فی الرکعة الاولی، ثمّ فی الرکعة الثانیة یتمّون صلاتهم بأنفسهم، و یصبر الامام فی الرکعة الثانیة حتّی یذهب هذه الطائفة بإزاء العدو، فتأتی طائفة اخری کانوا بإزاء العدو، فیقتدون به و تکونون مع الامام فی رکعتین، ثمّ یجلس الامام و یصبر حتّی یصلون هذه الطائفة الرکعة الباقیة من صلاتهم، فیسلّم علیهم فصلاة الطائفة الاولی فی غیر رکعة الاولی و الطائفة الثانیة فی غیر الرکعتین الأوّلتین من صلاتهم تکون فرادی، فهذا دلیل علی جواز نقل نیّة الجماعة إلی الفرادی.

هذا کلّه موارد توهّم فیها نقل نیة الجماعة إلی الفرادی، فقالوا: بأنّا من صیرورة الجماعة فرادی فی هذه الموارد نکشف جواز الصّلاة الملفقة من الجماعة و الفرادی و مشروعیتها.

و لکن نقول: أمّا أوّلا- فی اقتداء الحاضر بالمسافر و الاستخلاف بأنّه کما یظهر من مطاوی کلماتنا، تکون صلاة الجماعة و حقیقة الاقتداء جعل الصّلاة مرتبطة بصلوة الامام و تابعة لها متی یمکن، و بعبارة اخری متی یمکن حفظ الارتباط و جعل صلاته متعلقة و تابعة لصلاة الامام، یجعلها تابعة و مربوطة بها و علی هذا قلنا: بأنّ بعد کون المرتکز من حقیقة الاقتداء هذا، فما دام یکون الامام مشتغلا بالصّلاة و یمکن للمأموم المتابعة یلزم ذلک حتّی تحفظ القدوة، و الّا فلو رفع الید فلا یعد اقتداء.

فعلی هذا نقول: بأنّه فی الموردین بعد کون صلاة الامام رکعتین لکونه مسافرا

تبیان الصلاة، ج‌۵، ص: ۲۲

فیتم صلاته، فلا یمکن بعده للمأموم حفظ الربط و التبعیة، و فی مورد الاستخلاف مع طروّ عارض للامام لا یمکن للمأموم بقاء القدوة و ارتباط صلاتها بصلاته، فالموردان غیر مربوطین بما نحن فیه، و هو قصد الانفراد مع إمکان أن یجعل تتمة صلاته تابعة و مرتبطة بصلوة الامام و تبقی القدوة و المتابعة.

و أمّا ثانیا فی خصوص روایة المجوزة لتقدیم سلام المأموم علی الامام، و خصوص ما ورد فی صلاة الخوف، کروایة الواردة فی نقل غزوة ذات الرقاع، بأنّه یحتمل عدم صیرورة صلاة المأموم فرادی فیها، بأن یقال: بعد کون حقیقة صلاة الجماعة، و حقیقة الاقتداء جعل صلاة المأموم مرتبطة بصلوة الامام، و لازم ذلک کون صلاة المأموم و الامام فی زمان واحد و فی مکان واحد، و لهذا یعتبر عدم بعد المکانی بینهما، و الشارع جعل لهذا القسم من الصّلاة، أی: صلاة الجماعة، آدابا و شرائط و من جملة شرائطها متابعة المأموم للامام فی الأفعال، بمعنی: أن یأتی بأفعال الصّلاة بعد الإمام و لا یتقدم علیه فی ذلک، و هذا من شرائط الجماعة، فللشارع بحسب ما یری من المصالح أن یعتبر هذا الشرط مطلقا، أو یرفع الید عنه فی بعض الموارد، فلا یکون عدم هذا مضرا فی تحقق الجماعة.

إذا عرفت ذلک نقول: بأنّ توهّم کون الموردین المذکورین من صغریات الفرادی، لیس إلّا من باب ما یری من حکم الامام علیه السّلام بتقدیم المأموم سلامه علی سلام الامام، و الحال أنّه لا بدّ من إتیانه بعده بناء علی اشتراط تأخر سلامه عن سلام الامام، أو فی

صلاة الخوف جوّز عليه السّلام على الطائفة الاولى الاتيان بركعتين مقدمتين على ركعتى الامام، و جوّز انفكاك الطائفة الثانية عن الامام و إتيانها الركعة، و الحكم بتقديم المأموم على الامام فى الموردين شاهد على صيرورة صلاتهما فرادى.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۳

[لا وجه لكون المورد من باب صيرورة الجماعة فرادى]

و لكن بعد ما قلنا: من أنّ المتابعة من شرائط الجماعة، فيحتمل أن يكون جواز التقديم من باب الغاء شرطية المتابعة فى الموردين، و صرف ذلك الاحتمال كاف فى عدم كون صلاة المأموم فرادى فى الموردين، لأنّ منشأ توهّم صيرورتهما فرادى ليس إلا من باب توهّم عدم إمكان كون صلاة المأموم فى الموردين جماعة، و لكن بناء على ما قلنا يمكن ذلك، فلا وجه للحكم بكون الموردين من صغريات صيرورة الصّلاة فرادى ثمّ التمسك بها للجواز، لقابلية بقاء القدوة كما قلنا فى المورد الأوّل، و هو تقديم السلام، غاية الأمر جوّز على المأموم تقديمه لدى الضرورة و الحاجة، فهو ما دام مشغولا فى الصّلاة مقتد و فى الجماعة، و إذا سلّم لم يبق مورد لأنّ تكون صلاته جماعة، و كذلك فى المورد الثانى فيمكن كون الطائفة الاولى و كذا الثانية فى الجماعة و إن قدمتا فى بعض الأفعال على الامام، لأنّ المتابعة فى الأفعال شرط من شرائط الجماعة، و الشارع رفع اليد عن هذا الشرط، فتبقى القدوة و الجماعة.

و الشاهد على بقاء الجماعة فى صلاة الخوف هو التصريح فى بعض رواياتها بأنّه يسلم عليهم- يعنى: يسلّم الامام على الطائفة الثانية، مع انفكاكهم عنه بعد رفع الرأس من السجود من الركعة الاخيرة من الامام، و إتيانهم بركعة مستقلة، فهم مع ذلك فى الجماعة، و لهذا كما صرح فى الرواية يصبر الإمام و يجلس حتّى يتمون هذه الطائفة صلاتهم، ثمّ يسلّم الامام عليهم، فظهر لك أنّ كون الموردين من صغريات نقل نية الجماعة إلى الفرادى غير معلوم أصلا. «۱»

(۱) أقول: قال أخى حفظه اللّه به مد ظله: بأنّ بعض الروايات الواردة فى صلاة الخوف مصرحة بصيرورة صلاة الطائفة الاولى و الثانية فى المقدار الّذى يتخلفون من متابعة الامام

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۴

[الحكم بالجواز فى الموارد الثلاثة تعبدى]

و ثالثا بأنّه و لو فرض تجويز الفرادى فى هذه الموارد، و لكن هذا حكم تعبدى فى مورده، فلا وجه للتعدى عنها إلى غيرها.

نعم قد يقال: إنّ دعوى الشّيخ رحمه اللّه أصالة الاباحة مستبعد، مع كون عمل المتشرعة على خلاف ذلك، فهو يؤيد عدم كون وجه ظاهر لعدم الجواز و عدم منع خارجا عند المتشرعة، و إلّا لو كان قصد الانفراد عمل مشكوك مشروعيته، و لم يكن أثر منه عند المتشرعة، فكيف يلتزم الشّيخ رحمه اللّه، و هو رئيس المذهب فى عصره،

فرادى، مثل الرواية ۲ من الباب ۲ من أبواب صلاة الخوف من الوسائل، و هى قوله فيها (فتمت للامام ثلاث ركعات، و للأوّلين ركعتان فى جماعة، و للآخرين واحدة، و كذا فى رواية ۸ من باب المذكور.

فعنون مد ظله الاختلاف الواقع فى صلاة الخوف فى أنّ الامام إذا أتى بركعات صلاته، يجلس و يتشهد و يسلّم و ينصرف، و لا ينتظر حتّى تتمّ الطائفة الثانية ما بقى من صلاتهم و يصلون فيسلّم عليهم، أو يصبر حتّى تصلون و يسلّم الامام عليهم.

و الأوّل ما ذهب إليه ابو ليلى من العامة، و أمّا قول الثانى فهو على ما ادعى فى الخلاف يكون قول أصحابنا و إجماعهم على ذلك (فارجع الخلاف).

فعلى هذا نقول: إنّ بعض الروايات الواردة فى كيفية صلاة الخوف موافق مع قول الأوّل الظاهر منه صيرورة صلاة المأمومين فى المقدار الّذى لا_ يتبعون الامام فرادى، و بعضها مع القول الثانى، فارجع الباب الثانى من أبواب صلاة الخوف من الوسائل، فيقع التعارض بين الروايات الدالّة على القول الأوّل و بين الاخر الدالّة على القول الثانى، و حيث لا يمكن الجمع بينهما فى الدلالة، فلا بدّ من الأخذ بما فيه المرجح، و الترجيح مع الطائفة الموافقة مع القول الثانى، لدعوى الشيخ رحمه اللّه الظاهر منها كون الشهرة الفتوائية على طبقها.

فكأنّ نظره الشريف من بيان تلك المسألة المختلفة فيها، هو أنّ بعض الروايات المتوهمة ظهورها فى كون بعض صلاة الطائفتين فرادى لاشتمالها على ما لا يمكن الالتزام به، و هو جواز تسليم الامام قبل أن تصلّى الطائفة الثانية به، لا يعتنى به من هذا الحيث أيضا، فتأمل. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۵

بالجواز.

و لكن لا يخفى عليك أنّ ذلك ليس إلا صرف استبعاد، نعم يمكن أن يقال: إنّ قول الشّيخ رحمه اللّه بالجواز شاهد على عدم وجود سيرة من المتشرعة على عدم الجواز، و لا يدلّ على أزيد من هذا، بل يمكن كون المسألة خلافية لا سيرة على أحد طرفيها، فالشيخ رحمه اللّه ذهب إلى أحد طرفى المسألة لعدم وجود ما يوجب عدم الجواز بنظره الشريف فأفتى بالجواز للأصل، فافهم.

إذا عرفت ذلك كله يظهر لك أن الفتوى بالجواز مشكل، و لهذا قلنا بالاحتياط، مع أنّا راجعنا المسألة غير مرة و واقفنا على أطرافها بتمامها.

و قد يستدل لعدم مشروعية قصد الانفراد بالرواية الّتى ذكرناها سابقا عند التكلم فى ذكر موارد يرى فى كلماتهم من التمسك بهذه الموارد. «۱»

وجه الاستدلال هو أنّ على بن جعفر سئل عن موسى بن جعفر عليه السّلام فى مورد أحدث الامام، فانصرف و لم يقدم القوم أحدا ما حال القوم؟ قال: (لا صلاة لهم إلّا بامام) فإنّ كان قصد الانفراد جائزا فصارت صلاة القوم فرادى، فكان المناسب أن يقول عليه السّلام فإنّ صلاتهم صارت فرادى، فإن عملوا بوظائف المنفرد فلا إشكال فى صلاتهم، لا أن يقول (لا صلاة لهم إلّا بامام) فمن هذا البيان نكشف أنّ العدول من الجماعة إلى الفرادى غير جائز، و لهذا قال عليه السّلام (لا صلاة لهم إلّا بامام فليقدم بعضهم فليتم بهم ما بقى منها، و قد تمت صلاتهم).

و لكن يمكن أن يقال: بأنّ غرض السائل كان فهم حال صلاتهم الّتى كانوا

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۶۹ من ابواب صلاة الجماعة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۶

عليه- أعنى: صلاة جماعتهم، و أنّه كيف يبقون الجماعة، فقال عليه السّلام (لا صلاة لهم إلا بامام) لا أنّه لا صلاة لهم حتّى فرادى، لإمكان كون سؤاله من الصّلاة شرعوها لا طبيعة الصّلاة أعم من فرادى و من الجماعة، فإذا كان كذلك فقال عليه السّلام: بأنّ الصّلاة التى شرعوا فيها جماعة قوامه بالامام، فليقدم بعضهم، فليست الرواية دالّة على منع قصد الانفراد، هذا.

[فى ان جواز نقل نيّة الجماعة الى الفرادى مشكل]

اشارة

إذا عرفت ذلک یظهر لک أنّ نقل نیة الجماعة إلی الفرادی مشکل إلّا فی کل مورد دلّ دلیل علی جوازه، لما قلنا أوّلا- من أنّ المستفاد من ظواهر الأخبار کون الجماعة و صفا للصّلاة، لا- لکل جزء جزء، و ثانیا لو فرض وقوع الشّک فی ذلک فنشک فی مشروعیة الصّلاة الملفقة من الجماعة و الفرادی، و الأصل عدم مشروعیتها. «۱»

(۱) أقول: بعد ذلک قلت به مد ظله: بأنّه بعد ما أمضیت الکلام سابقا و استفدنا من بیاناتک الشریفة بأنّ الجماعة و الفرادی طبیعة واحدة، و أنّ الجماعة فی خصوص المأموم محتاج الی القصد، فهل تقول فی مورد نقل نیة الجماعة إلی الفرادی ببطلان الجماعة فقط، و لازمه أنّ المکلف لو لم یأت فی المقدار الّذی کان ناویا للجماعة و کان مأموما، بما هو وظیفة المنفرد، و بعبارة اخری أخلّ فی المقدار من صلاته الّذی من نیته الجماعة بوظیفة المنفرد تبطل صلاته من باب إخلاله بوظیفة المنفرد، أو تقول ببطلان أصل الصّلاة بحیث لو لم یخلّ المأموم بوظیفة المنفرد فی المقدار الّذی کان فی الجماعة و بعده قصد الفرادی، تکون صلاته فاسدة أیضا، قال مد ظله: أمّا من یقول بجواز العدول من الجماعة إلی الفرادی، و بعبارة اخری بمشروعیة صلاة الملفقة من الجماعة و الفرادی، فهو یقول: بأنّه ان نوی الجماعة أحد ثمّ علی رأس الرکعتین مثلا نوی الانفراد و أتمّ صلاته منفردا، و لم یأت بالقراءة فی الأوّلتین أو فرض بأنّه زاد الرکوع، أو السجود فیهما نسیانا، فصلاته صحیحة، أمّا فی الرکعتین الاولتین کان فی الجماعة فترک القراءة

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۷

و یکون هذا الحیث متفرّعا علی مسئلة اخری نتعرض لها إن شاء اللّه، حتّی یظهر حال هذا الحیث من هذه المسألة أیضا، فنقول بعونه تعالی:

[فی ذکر مسئلة فی الباب]

مسئلة: ممّا یبحث عنه فی مسائل صلاة الجماعة هو أنّه بعد ما یری من دخل بعض الامور وجودا، أو عدما فی الجماعة، کعدم الحائل بین الامام و المأموم فی ما إذا کان المأموم رجلا، و کعدم علوّ الامام عن المأموم فی المکان، و کعدم البعد بینهما، و کشرائط المعتبرة فی الامام من العدالة و غیرها، و کلّ هذه الامور، علی ما یظهر من أدلتها، یعتبر فی جانب المأموم بمعنی: أنّ صلاة جماعة المأموم و تحقق القدوة مشروط بوجود بعض الامور و بعدم بعض الآخر، یقع الکلام فی أنّه مع الاخلال بأحد هذه الامور المعتبرة، هل تبطل الجماعة فقط بمعنی: عدم ترتب آثار الجماعة علی فاقد الشرط، أو واجد المانع و لکن لا تبطل أصل الصّلاة لو لم یخلّ المأموم بوظائف الفرادی، أو تبطل الصّلاة من رأس؟

و أثره أنّه لو فرض عدم إخلال المأموم بوظیفة الفرادی تبطل الصّلاة أیضا، لاخلال المأموم ببعض ما یعتبر فی صلاة الجماعة.

إذا عرفت ذلک نقول: إنّ بطلان أصل الصّلاة و عدمه علی نحوة دخل ما یعتبر فی صلاة الجماعة، فتکون مبنی الاحتمالین فی المسألة فهم ذلک.

فنقول: إنّ ما یعتبر فی صلاة الجماعة یحتمل أن یکون دخیلا وجودا أو عدما

و زیادة الرکن غیر مضر و اما بعدها عمل بوظیفة المنفرد.

و أمّا نحن نقول: أمّا بطلان الجماعة بناء علی عدم الجواز فواضح، و لهذا نقول فی الفرض المتقدم حیث ان المکلف لم یأت بالقراءة و زاد الرکن بطلت صلاته، و هذا المقدار لا- إشکال فیه، و أمّا بطلان أصل الصّلاة بحیث یقال فی الفرض، و لو کان المکلف غیر

مخلّ بما هو وظیفة المنفرد، و لکن مع ذلک تکون الصّلاة باطلة فهی مختارنا. (المقرّر).

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۸

فی الصّلاة، و بعبارة اخری بعد کون طبیعة الصّلاة لها فردان فرادی: و جماعة، فصلاة الجماعة لها شرائط و موانع بمعنی: أنّ هذه الشرائط و الموانع دخیل فی أصل الصّلاة، و یحتمل أن تکون دخیلا فی خصوص وصف الجماعة بمعنی: أنّ صلاة الجماعة کصلاة الفرادی غیر مشروط بأحد هذه الشرائط، و لکن الجماعة و تحقق القدوة، و ترتب آثار الجماعة علی هذه الصّلاة تتوقف علی وجود بعض الامور و عدم بعض الآخر.

فإنّ قلنا بالاحتمال الأوّل فلازمه بطلان أصل الصّلاة المنویة جماعة بمجرد الاخلال بأحد الامور المعتبرة فی صلاة الجماعة و لو لم یخلّ المأموم بوظیفة الفرادی.

و إن قلنا بالاحتمال الثانی فأثره بطلان الجماعة و عدم ترتب آثارها إن أخلّ بأحد هذه الامور، و أمّا بطلان أصل الصّلاة فلا وجه له إلّا فی صورة اخلاله بوظیفة المنفرد.

[الکلام فی ما یستظهر من الادلّة]

إذا عرفت ذلک فالکلام یقع أوّلا فی أنّ ما یستظهر من الأدلّة المتعرضة لدخل هذه الامور هل هو الاحتمال الأوّل أو الاحتمال الثانی؟ و ثانیا لو لم یستظهر أحد الاحتمالین من الادلة، فشککنا فی کون دخلها علی الأوّل أو علی الثانی، فما هو مقتضی القاعدة؟

فنقول بعونه تعالی: أمّا الکلام فی الجهة الاولی، فاعلم أن الروایة ۱ من الباب ۶۲ من أبواب صلاة الجماعة من الوسائل، و هی ما رواها زرارة عن أبی جعفر علیه السّلام و فیها قال: و أیّ صفّ کان أهله یصلّون بصلوة الامام، و بینهم و بین الصف الّذی یتقدّمهم ما لا یتخطی، فلیس تلک لهم بصلوة.

ما رواها السکونی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام عن أبیه (قال: قال أمیر المؤمنین علیه السّلام فی

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۹

رجلین اختلفا فقال: أحدهما کنت إمامک، و قال الآخر: أنا کنت إمامک، فقال:

صلاتهما تامة. قلت: فإن قال کل واحد منهما: کنت ائتم بک، قال: صلاتهما فاسدة و لیستأنفا). «۱»

ممّا یمکن الاستدلال بهما علی کون ما یعتبر فی صلاة الجماعة یعتبر فی أصل الصّلاة، لأنّه علیه السّلام فی الروایة الاولی قال (لیس تلک لهم بصلوة) لأجل الفصل بقدر لا یتخطّی، و فی الثانیة فی صورة دعوی کل منهما بأنی ائتم بک و اقتدی بک قال علیه السّلام (صلاتهما فاسدة) لأجل عدم وجود إمام لجماعتهما المنویتان، فقال أصل صلاتهما فاسدة لا الجماعة فقط، فالروایتان تدلّان علی اعتبار ما یعتبر فی أصل صلاة الجماعة لا خصوص وصف الجماعة.

و فی الروایة الاولی و ان کان یمکن دعوی قوله علیه السّلام (لیس تلک لهم بصلوة) أی صلاة جماعتهم لیس بصلوة من باب أنّ النظر کان بالصّلاة الّتی کانت منظورهم، و هو صلاة الجماعة، و هذا لا ینافی مع کون أصل صلاتهم صلاة وقعت صحیحة، و لکن فی الروایة الثانیة أعنی: روایة السکونی، لا مجال لهذه الدعوی، لأنّ منظورهما لیس الفحص عن حال جماعتهم، فقوله علیه السّلام (صلاتهما فاسدة) تدلّ علی بطلان أصل الصّلاة لأجل فقد شرط من شرائط الصّلاة، و لا وجه لبطلان إلّا من باب کون ذلک معتبرا فی أصل الصّلاة، و السکونی و إن کان ضعیفا، و لکن تعرض الفقهاء لخصوص المسألة شاهد علی اعتنائهم بهذه الروایة، فعلی هذا نقول توضیحا للمطلب: بأنّ المعصوم علیه السّلام، علی ما فی روایة السکونی، قال: صلاتهما فاسدة، فتدلّ الروایة علی فساد الصّلاة من باب ترک ما یعتبر فیها، و إلّا لا معنی للحکم بالفساد.

(۱) الرواية ۱ من الباب ۲۹ من ابواب صلاة الجماعة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۳۰

[فى ذكر الاشكال و الجواب عنه]

إن قلت: بأنّه من الممكن أن يكون فساد صلاتهما من باب تركهما القراءة كما هو الظاهر، أو فعلهما ما ينافى مع وظيفة الفرادى من زيادة ركوع أو سجود، لا من باب عدم وجود الشرط و هو الامام.

نقول: أوّلا ترك الاستفصال دليل على كون فساد صلاتهما مستندا الى عدم وجود الشرط لا إلى غيره، و إلّا لكان اللازم على الامام عليه السّلام أن يفصل بين صورة ترك وظيفة الفرادى، و بين صورة العمل بوظيفته، فمن ترك الاستفصال نكشف عدم كون الحكم بالفساد دائرا مدار العمل بوظيفة الفرادى و عدمه.

و ثانيا لو فرض أنّهما تركا القراءة، و لكن حيث يكون تركهما من باب تخيّل كل واحد منهما بكونه مقتديا، فيكون منشأ تركهما عدم توجههما و غفلتهما من عدم كونهما مأمومين، فلا يبعد اغتفار ترك القراءة فى هذه الصورة و إلحاق هذه الصّلاة بترك القراءة عن سهو (فلا تجب الاعادة بمقتضى لا تعاد) فعلى هذا ليس وجه الحكم بالفساد فى مورد الرواية ترك القراءة، فمنشأ حكمه عليه السّلام على الظاهر، بمقتضى ترك الاستفصال و سياق الخبر، هو فقدان الشرط، و بطلان الصّلاة ليس إلّا من باب كون الشرط شرطا لأصل الصّلاة، لا بخصوص وصف الجماعة، «۱» فتحصل ممّا مرّ كون

---

(۱) أقول كما قلت بحضرته مد ظله، بعد ما يكون الأغلب فى الجماعة ترك القراءة و خصوصا فى مورد الرواية حيث يقتدى كل منهما بالآخر، فالظاهر كون شروعهما فى الصّلاة فى زمان واحد، فهما فى تمام الركعات كانا معا، فمن القريب تركهما القراءة، و مع تركهما القراءة فصلاتهما فاسدة، فيحتمل أن يكون وجه فساد صلاتهما هذا، و أمّا ما أفاده مد ظله من أن ترك القراءة مغتفر فلا يكون الحكم بالفساد مستندا إليه مشكل، لأنّ شمول (لا تعاد) لمثل هذه الصورة التى يكون المكلف عامدا فى الترك، غاية الأمر من باب جهل المركب، مشكل فتأمل، و تحقيق

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۳۱

دخل الامور المعتبرة فى الجماعة على النحو الأوّل.

و أمّا الجهة الثانية، أعنى: صورة الشّك فى أنّ دخل الامور المعتبرة على النحو الأوّل أو الثانى، فنقول: بأن الأصل عدم دخل هذه الامور فى أصل الصّلاة، فبعد ما قلنا من كون الجماعة و الفرادى فردين من طبيعة واحدة، فلو فقد شرط أو وجد مانع، فإنّ لم يخلّ المأموم بوظيفة الفرادى، فلا مانع من صحة أصل الصّلاة، غاية الأمر عدم كونها جماعة و عدم ترتب آثار الجماعة عليها، و لكن لا تصل النوبة بالأصل لما استظهرنا من كون ما يعتبر دخيلا فى أصل الصّلاة، فمع الاخلال بما هو المعتبر، فالصّلاة فاسدة، فانقدح فساد أصل الصّلاة فى صورة نقل النية من الجماعة إلى الفرادى إلا فى كل مورد دل الدليل بالخصوص على جوازه. «۱»

الكلام فى محلّه.

كما أنّ ما أفاده مد ظله من أنّه إن كان المستند غير ذلك من ترك القراءة أو زيادة الركن لزم الاستفصال، فمن تركه نفهم إطلاق الحكم لصورة إتيانهما بالقراءة و عدمه، و صورة زيادتهما الركن و عدمها.

نقول: إنّه بعد كون الاغلب ترك القراءة، فإنّ اتكى عليه السّلام بهذه الغلبة و لم يسأل فما أخلّ بالفرض، فلا وجه للتمسك بترك الاستفصال، مضافا إلى أنّه لو فرض دلالة الروايتين على ذلك، فغاية الأمر استكشاف كون الفصل و وجود الامام مانعا و شرطا لأصل

الصّلاة، و أمّا استكشاف كون كل الشرائط و الموانع هكذا حتّى يقال فى المسألة المتقدمة: بأنّ اشتراط بقاء نية القدوة أو مانعية قصد عدم القدوة شرط أو مانع لأصل الصّلاة لا لوصف الجماعة، محل إشكال، لإمكان كون نحوة أخذ الشرائط و الموانع مختلفا، فعلى هذا لا يستفاد ممّا مرّ كون دخل الامور المعتبرة فى الجماعة بنحو الاطلاق على النحو الأوّل أو الثانى. (المقرر)

(۱) أقول: قد عرفت عدم إمكان استظهار كون ما يعتبر فيها معتبرا فى أصل الصّلاة، فبعد ذلك تصل النوبة فى صورة الشّك بالأصل، و الأصل كما أفاده مدّ ظلّه يقتضى عدم كون ما يعتبر.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۳۲

الأمر الثانى [وقوع فعل العبادات بقصد التقرب]

اشارة

: من الامور الّتى يقع التكلم فيها فى النية، هو أنّه بعد ما عرفت من اعتبار القصد و النية فى العناوين القصدية، يعتبر وقوع الفعل بقصد التقرب فى الصّلاة، بل و فى مطلق العبادات، و هذا مسلم، و حيث إنّ القرب المكانى محال بالنسبة إلى اللّه تعالى، فلا يبعد أن يكون الغرض هو أن يؤتى العبد العمل على وجه يكون استناد ذلك إلى اللّه تعالى، و يجعل فعله مربوطا به سبحانه.

و بعبارة اخرى يكن محركه إلى العمل جعل ارتباط بينه و بين نفسه، و يطلب بعمله هو لا ـ غير، فى قبال عمل يكون صدوره ببعض دواعى النفسانية، فيكون المقدار اللازم من القصد هو كون صدور الفعل بداعى التوجّه إليه إمّا لكونه عز اسمه أهلا للعبادة أو كان لأجل التقرب به، أو بداعى التوجّه إليه لكى ينتفع من الخيرات التى عنده من الخيرات الاخروية كالجنة، أو الدنيوية كزيادة النعم من درّ الرّزق و غيره، أو لدفع المكاره و المضارّ من مضارّ الاخروية كالنار، أو دنيوية كالأمراض و الاسقام.

ففى كل ذلك يعدّ العبد مطيعا و كون توجهه و صدور الفعل منه له تعالى، لأنّه فى كل ذلك يتوجه نحو جنابة، و يطلب منه فى قبال من يعمل عملا لا يريد منه جلب توجه اللّه تعالى، بل يفعل لغيره كالمرائى فى عمله.

فيها معتبرا فى أصل الصّلاة، فالصّلاة صحيحة لو لم يخلّ المأموم بوظيفة الفرادى، فإنا موافق مع سيدنا الاستاد آية اللّه العظمى مد ظله فى جهة، و هى أنّ نقل نية الجماعة إلى الفرادى محل إشكال و مخالف فى جهة و هى أنّه بعد نقل النية هو يقول مد ظله ببطلان أصل الصّلاة، و عندى لم يكن تماما، بل أقول: لو لم يعمل المأموم بوظيفة الفرادى تبطل صلاته من رأس، و أمّا لو عمل بوظيفة الفرادى فصلاته صحيحة، غاية الأمر لم تكن جماعة، و لا يترتب عليها آثار الجماعة منه. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۳۳

فإنّ كان المراد من اعتبار قصد التقرب فى العبادات، و منها الصّلاة، هذا المقدار فصحيح، و بكل ما قلنا يمكن التوجّه نحو جنابه و يعبده، و أمّا إن كان أزيد من ذلك فعلى المدعى إثباته.

[فى ان يكفى فى قصد التقرّب كون محركه هو التوجّه الى اللّه]

ثمّ إنّ هنا كلاما آخر و هو أنّه كما عرفت لو صدر الفعل من العبد على أىّ وجه من الوجوه المتقدمة يعدّ مطيعا، و يكفى فى العبادة، و لكن حيث إنّه ليس فى الآثار و الادلّة لفظ قصد التقرب حتّى ندور مداره، فنقول: بأنّ ما يقال: من اعتبار قصد التقرب فى العبادات،

هـل يكون المراد أن يقصـد العبـد فى عبـادته صـدور الفعـل من نفسه قربـهٔ إلى اللّه ثمّ يقع الكلام فى أن مراتب القرب مختلفـهٔ، فمن الناس من يعبده لكونه أهلا، و من الناس من يعبده لكى يصل بالجنهٔ، و منهم من يعبده لأنّ ينجى من النار.

أو يكون المراد أنّه بعـد كون نوع العبادات الواردهٔ فى الشـرع من الامور ليس فى إتيانها دواعى النفسانيـهٔ، بل بحسب الطبع الأوّلى إن كـان يصـدر من العبـد يصـدر لأـجله تعـالى شأنه، فحيث يكون بحسب طبع الاولى المنظور و المقصود منها جنابه، لعـدم دواعى على إتيانها غير هذا الداعى، فبصـرف صدوره بحسب وضعه الاولى هو المقصود و المنظور، فيقال: إنّه يكفى فى تحقق ذلك إيجاد العبادهٔ من العبـد، بمعنى أنّ هـذا المقـدار كاف فى صـيرورهٔ العمل عادهٔ له تعالى، لأنّه بعـد عـدم داع آخر للعبد و المفروض قيامه إلى إتيان العبادهٔ، فصرف ذلك كاف فى القصد اللازم فى العبادهٔ، و لا يعتبر أزيد من ذلك.

فـالفرق بين التعبـدى و التوصّـلى فى هـذا المقـدار، ففى التوصّـلى يحصل الغرض بأىّ داع يصـدر منه الفعل، و فى التعبـدى لا بـد من صدوره على نحو لا يكون داعيه إلى

تبيان الصلاهٔ، ج۵، ص: ۳۴

العمـل غير اللّه تعـالى، و مع فرض كون وضع العبـادهٔ أوّلاـ و بحيث طبيعته ممّا لا يتعلق بها دواع آخر، فيكتفى فى امتثالها إتيان العمل بدون داع آخر.

الموضع الثالث: من الامور المبحوث عنها فى النية (الضمائم)

اشارهٔ

و هى إمّا محرمهٔ، أو راجحهٔ، أو مباحهٔ، فالكلام فيها يقع فى طى مسائل:

المسألـهٔ الاولى فى الضـمائم المحرمـهٔ، و العمدهٔ منها الرياء، و هو إمّا فى الصّـلاهٔ بأن يقصد الرياء فى أصل الصّـلاهٔ، و إمّا فى جزء من أجزائها الواجبهٔ، و إمّا فى جزء من أجزائها المستحبهٔ.

أمّا إذا قصد الرياء فى أصل الصّـلاهٔ فلا إشـكال فى بطلان الصّـلاهٔ مضافا إلى ارتكاب المرائى فعلا محرما، و هذا ممّا لا إشكال فيه، و يدلّ على ذلك الأخبار و الاجماع.

و أمّـا إذا نوى الرياء فى جزء من أجزائها الواجبـهٔ، مثلا فى القراءهٔ، فقـد يتوهم عـدم بطلان الصّـلاهٔ لأجل الرياء لو أتى بالجزء مجـددا بقصـد العبوديـهٔ، غايـهٔ الأمر يمكن أن يقال: ببطلان الصّـلاهٔ من باب زيادهٔ العمديـهٔ بناء على شـمول أدلّهٔ بطلان الصّـلاهٔ بالزيادهٔ لمثل المورد.

و لكن لا يخفى عليك أنّ الصّـلاهٔ فاسـدهٔ فى هذه الصورهٔ أيضا، و لا وجه لهذا التوهّم، لأنّه يصدق على من أتى بجزء رياء أنّه أدخل الغير فى عمله، و يستفاد من بعض أخبار الباب أنّ ذلك رياء، و من هنا ظهر بطلان الصّـلاهٔ بالرياء فى جزء المسـتحب، مثل من يرائى فى قنوته، فـإنّه و إن يرائى فى قنوته، و لكن قنوت الصّـلاهٔ من الصّـلاهٔ و ليس خارجـا منها، فمن يرائى فيه يرائى فى صـلاته، لأنّه يريد بذلك أن يقال فى حقّه: بأنّه يؤتى قنوت صلاته حسنا، فيصدق أنّه أدخل الغير فى عمله

تبيان الصلاهٔ، ج۵، ص: ۳۵

و عمله الصّـلاهٔ، و إن كان فى جزء من أجزائه الواجبـهٔ أو المستحبهٔ، بل تبطل الصّـلاهٔ بترك ما يكون فى فعله الحزازهٔ و المنقصهٔ رياء مثل من يترك بعض مكروهات الصّلاهٔ، لأنّه يعدّ بتركه هذا بأنّه أدخل رضى الغير فى عمله لأنّه يأتى بصلاته هكذا رياء، فالحق بطلان الصّلاهٔ فى كل من هذه الصور الأربعهٔ لوجود ملاك الفساد فيها.

[فی نقل کلام المحقّق الهمدانی ره]

(و نقول لمزیـد وضوح المطلب حتّی یعلم مـا قیـل فی المقام، و یعلم ما هو الحق فیه: بأنّه یظهر من حاج آغا «۱» رضا الهمدانی رحمه اللّه الاشـکال فی بطلاـن الصّـلاة إذا کان الریاء فی الجزء الواجب أو المسـتحب عنـد التعرض بجزء المسـتحب، فإنّه فی مقام الردّ علی التمسـک بروایـة زرارة و علی بن سالم- المـذکورتان فی الباب ۱۱ و ۱۲ من أبواب مقدمـة العبادات من الوسائل، المسـتفاد منهما أنّ إدخال رضاء الغیر فی العمل یوجب الشـرک و عـدم القبول- قال: إنّ المسـتفاد کون الریاء موجبا لبطلان العمل، و کما تکون الصّـلاة عملا یکون القنوت عملا، فلو أتی قنوته ریاء فهو الشـرک فی هذا العمل فقط، و أمّا سایر الأجزاء فهی عمل، أو أعمال اخر لو أتی بها للّه تعالی، فلم یصدق أنه أشرک فیها الغیر، بل یصدق أنّها له تعالی، فصرف إتیان الجزء ریاء لا یوجب بطلان أصل الصّلاة.

و لکن یری المتأمل فساد کلامه کما قلنا، لأنّه لیست الصّـلاة عنـد العرف إلّا عمل واحد، فمن أشـرک فی جزء منها یقال: بأنّه أشـرک فی صلاته الغیر، فافهم.

هذا کلّه حال الریاء، و أمّا العجب فهو و إن کان من الصـفات المذمومة- کما ینادی بذلک بعض آیات الشـریفة، و ینتهی بالاستکبار، و منشأه کما یظهر من بعض

(۱) مصباح الفقیه کتاب الصّلاة صفحه ۲۳.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۳۶

الروایـات نقص العقل، و یحصل للانسان من باب عـدم التفاته بصـغر نفسه و أعماله، و عـدم توجهه بحال العباد المطیعین، و عباداتهم حتّی یفهم أنّ الاعمال الحسـنة یأتی بها لیست بشیء مهم یوجب العجب و الادلال- و لکن بطلان الصّلاة بسببه محل تأمل، لعدم دلیل علیه، فارجع الأخبار و الآثار، فافهم.

المسألة الثانیة: فی الضمائم المباحة

، اعلم أنّ لها صورا:

الصورة الاولی: أن یکون للمکلف داع الی الصـلاة مسـتقلا، و داع الی الضـمیمة المباح مسـتقلا بحیث یقبل کل منهما لأنّ یصیر داعیا إلی الفعل مستقلا و إن لم یکن داعی الآخر فی البین، غایة الأمر حیث لا یمکن ورود العلتین المستقلتین علی المعلول الواحد، یکونان جزءین للعلّة للصّلاة.

الصورة الثانیـة: أن لا یکون أحـد الـداعیین بهـذه المرتبة، بل یکون کل واحد منهما بحیث لو لم یکن داعی الآخر لا یحرّک المکلف هذا الداعی نحو الفعل، بل یکون انضمام کل واحد من الداعیین إلی الآخر علة لصدور الفعل منه.

الصورة الثالثة: أن یکون داعی الصّلاة مستقلا فی اختیار الطبیعة و داعی الضمیمة تبع له.

الصورة الرابعة: عکس ذلک.

الصورة الخامسة: أن لا یکون للضمیمة داع فی اختیار الطبیعة أعنی: طبیعة الصّلاة أصلا، بل الداعی فی الضمیمة داع إلی اختیار الفرد، مثل وقوع الصّلاة مثلا فی المسجد.

[فی ان المنسوب الی کاشف الغطاء عدم بطلان الصّلاة]

أمّا الکلام فی الصورة الاولی: فاعلم أنّه ینسب إلی کاشف الغطاء رحمه اللّه عدم

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۳۷

بطلان الصّلاة فی هذه الصورة نظرا إلی أنّ ما یعتبر لیس إلّا تحقق الامتثال، و الامتثال یصدق فی هذه الصورة، و یستند الفعل إلی داعی الأمر، لأنّ وجود داعی المباح و عدمه سیّان فی الفرض.

و لکن بعد عدم إمکان کون کل من الداعیین علة مستقلة لصدور الفعل لامتناع وحدة الاثر و تعدد المؤثر، و بعد عدم کون أحد الداعیین فقط علة للزوم الترجیح بلا مرجح، فقهرا ما هو العلة هو الجامع بینهما، فیستند الفعل إلی مجموع الداعیین، فلیس الفعل مستندا إلی داعی اللّه تعالی فقط، أعنی: داع الأمر فلا، یکفی فی امتثال الأمر بهذا الفعل، لأنّ الامتثال یصدق إذا کان الداعی الامتثال أمر الصّلاة بدون مدخلیة شیء آخر.

و ما قیل: من أنّه من یکون له داعی الصّلاة بحیث لو لم یکن له داعی آخر لا یرفع الید عنه، و کذلک له داع مباح بحیث لا یرفع الید عنه، فلا یمکن له إتیان الفعل مستندا إلی أحد الداعیین، فلا بدّ من الاکتفاء فی مقام الامتثال بهذا الفعل، فاسد لأنّه یمکن له تخلیص الداعی، و لیس ذلک أمرا متعذرا أو متعسرا لأنّه و لو وجد فی النفس دواع مختلفة، و لکن بعد حساب أطراف کل منها، و المصالح و المفاسد المترتبة علیها، فإن یری الشخص عدم إمکان الجمع بینها، یرفع الید عن بعضها، ففی المقام و إن کان له داع مباح فی حدّ ذاته أیضا، و لکن بعد ما یری من أنّ بقاء هذا الداعی و المقصود یوجب عدم إمکان امتثال أمر المولی، و بالنتیجة یوجب تفویت مصلحة الواقع و الوقوع فی العذاب الالیم، یرفع الید عن داعیه الآخر، فظهر لک بطلان العبادة فی هذه الصّورة.

و امّا الکلام فی الصورة الثانیة: أن یکون کل من الداعیین بحیث لا یمکن

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۳۸

أن یصیر کل واحد منهما مستقلا مؤثرا و علّة لصدور الفعل، و لکن ضمّ کل منهما إلی الآخر یصیر داعیا إلی الفعل، فلو لم یکن له کل واحد منهما لا یصدر الفعل عنه لعدم تعلق داعیه بأحدهما بحیث یصیر علّة بنفسه لصدور الفعل، فیکون کل منهما جزء الداعی، ففی هذه الصورة أیضا لا تصحّ الصّلاة، لعدم حصول الامتثال بذلک، إذ الفعل لیس مستندا إلی داعی التعبد فقط، بل إلیه و إلی داعی المباح.

و امّا الکلام فی الصورة الثالثة: أن یکون له الداعی إلی صدور الفعل بداعی التعبد و بقصد امتثال الأمر مستقلا بحیث یصدر عنه الفعل بهذا الداعی، و هذا الداعی مؤثر و علة فی صدور الفعل عنه مستقلا، و لکن له داع آخر بتبع ذلک، بحیث أنّ داعیه الأصلیّ هو صدور الفعل للّه تعالی، و لکن له داع مباح تبعی، ففی هذه الصورة تصحّ الصّلاة، لأنّ الفعل مستند إلی داعی التعبد فیحصل الامتثال، لأنّ وجود داع التبعی و عدمه سیان فی صدور الفعل عنه.

و امّا الکلام فی الصورة الرابعة: عکس ذلک، و لا إشکال فی فساد فی هذه الصورة، لأنّ الصّلاة لیست مستندا إلی داعی القربة لکون داعی المکلف إلی صدور الفعل داع مباح، فلا یتحقّق الامتثال. «۱»

الموضع الرابع [توقف صیرورة الفعل مصداقا لعنوان قصدی علی القصد]

اشارة

: من الامور المبحوثة فی النیة، هو أنّه قد مرّ منا بأنّ صیرورة

(۱) الصورة الخامسة لم يتعرض لها سيدنا الاستاد مدّ ظله العالى و لا يبعد عدم الاشكال فى الضميمة إذا كانت فى اختيار الفرد لا فى أصل الطبيعة، لأنّه بعد كون الأمر بالطبيعة، و المكلف مخير بين اختيار كل فرد منها، فله اختيار الفرد بداع آخر مباح، و أمّا إن كانت الضميمة محرمة، مثل أن يختار فردا رياء فيصير العمل فاسدا، لأنّه يصدق أنّه أدخل فى عمله رضاء الغير، فيصير العمل فاسدا، فافهم.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۳۹

الفعل مصداقا لأحد العناوين القصدية موقوف إلى القصد، لأنّه بعد كون الفعل قابلا لأن يصير مصداقا لعناوين مختلفة و طبائع متفاوتة، و على الفرض يكون كل طبيعة من هذه الطبائع من العناوين القصدية، فلا يصير الفعل مصداقا لأحدها إلّا بالقصد، و لأجل ذلك قلنا: بأنّه لا بد فى مقام إتيان العمل من تعيين هذه العناوين و القصد بها، و قلنا: بعدم الفرق فى هذا المقام بين كون العنوان تعبديا أو توصليا، و لا بين كونه مورد تعلق الأمر أو لا، بل ليس المنظور من إتيانه إلا ترتب أثر خاص عليه، فتارة يقال فى مقام البحث عن النية: باعتبار قصد التعيين فيها، و يراد به ما قلنا، فلا إشكال فى اعتبار قصد التعيين بهذا المعنى.

و لكن قد يقال: باعتبار قصد التعيين و عدمه، و يراد به غير ذلك، فنقول: تارة يقال: بأنّه إذا كان فردان أو أفراد من الطبيعة الواحدة مورد تعلق الأمر، ففى مقام امتثال كل فرد من هذه الأفراد هل يجب التعيين أم لا؟ مثلا إذا قال المولى (من قتل مؤمنا خطا فعليه عتق رقبة) فمن قتل مؤمنين خطا، ففى مقام الامتثال و عتق الرقبة يجب عليه التعيين، و لازمه أنّه فى مقام الامتثال يقصد العتق بعنوان امتثال أمر خاص متعلق به و هكذا، و إلّا لا يحصل الامتثال، أو يكفى فى مقام الامتثال فى المثال المتقدّم عتق العبدين و إن لم يقصد فى مقام عتق كل واحد منهما كون ذلك بعنوان امتثال أىّ من الأمرين.

لا- إشكال فى عدم اعتبار قصد التعيين بهذا المعنى، لأنّه بعد كون كل منهما من الطبيعة الواحدة، و ليس المطلوب منهما إلّا إتيان فردين من الطبيعة، و على فرض كون أمرهما تعبديا ليس المطلوب إلّا إتيان الفردين بقصد التعبد، فبمجرد عتق المكلف عبدين بقصد التعبد و إطاعة أمر المولى، يحصل الامتثال و إن لم يعين فى مقام

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۴۰

الامتثال امتثال خصوص كل أمر من الأمرين، لكفاية ذلك فى مقام الامتثال.

فقد يقال قصد التعيين فى النية و يراد به هذا، فلا دليل عليه.

و تارة يقال فى مقام توجه تكليف معلوم بالمكلف: بأنّه هل يكتفى فى مقام الامتثال بالامتثال الاجمالى، أو لا؟

و هذه المسألة تعرضناها فى الاصول حين التكلم فى جواز الاكتفاء بالامتثال الاجمالى و عدمه، و مما يقال فى وجه عدم الاكتفاء بالامتثال الاجمالى هو اعتبار قصد التعيين، و حيث يعتبر تعيين المأمور به حين العمل، و على الفرض فى مقام الامتثال الاجمالى ليس المأمور به معيّنا حتّى يقصده حين اتيانه، فلهذا لا يكتفى بالامتثال الاجمالى.

و الحق عدم اعتبار هذه المعنى من قصد التعيين أيضا، لأنّ العقل لا يرى دخل ذلك فى صدق الاطاعة، فمن كان عليه واجب مردد بين شيئين لو أتى بهما احتياطا، يعدّ عند العقلاء مطيعا و ممتثلا لأمر المولى و إن لم يعيّن حين الاتيان أنّ أيّا منهما يكون المأمور به، و لا فرق فى ذلك بين ما يكون الدوران بين المتباينين كما مثلنا، أو بين الأقل و الأكثر مثل ما إذا لم يدر بأنّ الصّلاة الواجبة لها تسعة أجزاء، أو عشرة اجزاء، و لا يحتمل كون الأقل مطلوبا بشرط عدم الزيادة، فإنّ أتى بعشرة أجزاء احتياطا يعدّ ممتثلا للأمر الصادر من المولى.

[فى ذكر بعض الامور فى الباب/ الامر الاول]

و نقول توضيحا للمطلب: بأنّ المستفاد من كلمات الشّيخ رحمه اللّه و غيره هو أنّ منشأ الاشكال فى عدم الاكتفاء بالامتثال الاجمالى

أمور:

الامر الأوّل: من باب اعتبار قصد الوجه فى العبادة، و الحق عدم اعتباره.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۴۱

[فى ذكر الامر الثانى و الثالث]

الامر الثانى: من باب كون الامتثال الاجمالى فى صورة استلزامه التكرار لعبا و عبثا بأمر المولى، و هـذا واضـح الفساد، لأنّه لا يعـدّ من يكون فى تكراره فى مقام الاطاعـة أنّه لاعب و عابث، نعم، ربما يعـدّ بعض صوره لعبا و عبثا، مثل ما إذا تكرر ألف مرة مع تمكنه من امتثال التفصيلى، و الاتيان بمرّة واحدة.

الامر الثالث: و هو ما يظهر من كلمات بعض الأعاظم من المعاصرين، و صار منشأ الاشـكال عنده، و لم يكتف بامتثال الاجمالى و هو أنّه لا بـد فى صدق الاطاعة و تحققه فى نظر العقل، كون المأمور منبعثا من بعث المولى، بحيث يكون محركه نحو العمل العلم بالأمر، و تعلق الأمر بالمـأمور به، و علمه بكون المأمور به منطبقا له، فإذا علم تفصـيلا بالمأمور به فيكون انبعاثه نحو العمل العلم بالأمر، و أمّا إذا علم إجمالاـ بأنّ احـدا من الأمرين يكون هو المأمور به، و لا يـدرى حين الاتيان بكل منهما بأنّه هو المأمور به، فليس محركه العلم بالأمر، بل المحرك هو احتمال الأمر، و لا يكفى فى تحقق الاطاعة احتمال الأمر.

نعم، بعـد إتيان كل منهما و لو يعلم بتحقق ما يكون المأمور به منطبقا عليه، و لكن ما هو المعتبر فى صـدق الاطاعة هو أن يكون عمل الفاعل حال العمل، بـداعى تعلق الأمر بهذا العمل، فانبعاثه ليس عن العلم بالبعث، بل يكون باحتمال البعث، و الانبعاث باحتمال البعث و إن يعـدّ إطاعـة، إلّا أنّ رتبته مؤخرة عن الانبعـاث من العلم بـالبعث، فمع التمكن من الامتثـال التفصـيلى و الانبعاث عن العلم بالأمر، مقدم رتبة عن الامتثال الاجمالى و الانبعاث عن احتمال الأمر.

و فيه أنّ مـا أفـاده رحمه اللّه من أنّ المحرك احتمـال الأـمر، لاـ وجه له، فـإنّ من الواضـح كون المحرك و الباعث باتيان طرفى العلم الاجمالى هو علم المكلف بالأمر، فهو فى

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۴۲

إتيانه بكل منهما لا ينبعث إلّا لأجل علمه بالأمر، غايـة الأمر حين الاتيان بكل منهما ليس المعلوم عنـده كون هـذا منطبق المأمور به، و ليس ذلك معيّنا عليه، و صـرف عـدم علمه بـذلك لا يضـرّ بصـدق الإطاعـة، بل يعـدّ العبد الممتثل بهذا النحو أنّه فى صدد اطاعة أمر المولى، و لا يطلب المولى منه إلّا الاتيان بما أمر به، و هو على الفرض يأتى بما أمر به فى ضمن فردين يعلم بكون احدهما المأمور به، فلا وجه لعدم الاكتفاء بهذا النحو من الامتثال، و لا نرى أنّ العقل يحكم بعدم تحقق الاطاعة بهذا النحو.

الموضع الخامس: من الامور الّتى نبحث عنه فى النية هو مسئلة العدول.

اشارة

بعد ما عرفت من أنّ الصّلاة من جملة العناوين القصدية و لا بدّ فى تحققها أى:

تحقق جنسـها من القصـد، و كـذلك بعض أنواعها كالظهرية، و العصـرية، و الادائية، و القضائية، و النفلية، و الفرضـية بحيث لا يصـير الخـارج منطبق أحـد هـذه العناوين إلّا بالقصـد، و ليس احتياجها إلى القصـد من باب الترتيب المعتبر بين بعضـها مع البعض، كالعصـر

المترتب علی الظهر، بل من باب تعدد أنواعها، فإنّ الظهر نوع، و العصر نوع آخر من الصّلاة، و کذلک الأداء نوع، و القضاء نوع آخر، و هکذا النافلة نوع، و الفریضة نوع آخر منها.

و لأجل هـذا قلنا: بأنّ الخارج لا یصیر مصداق أحد هذه العناوین إلّا بالقصد فلو أتی بصورة صـلاة فی الخارج بلا قصد إلی أحد هذه الأنواع، فهو لا یصیر منطبق أحد منها، لأنّ صیرورتها مصداقا لأحد منها یحتاج إلی القصد.

إذا عرفت ذلک نقول: یقع الکلام فی جواز العدول من صـلاة إلی صـلاة اخری و عدمه، مثلا شرع المصلّی فی صلاة العصر بتخیل أنّه أتی بالظهر، أو فی العشاء بتخیل إتیانه المغرب أو فی المغرب بعد دخول وقته بتخیل إتیانه الظهر، أو

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۴۳

العصر فی هذا الیوم من باب العدول من الأوّل إلی القضاء، أو من قضاء اللاحق إلی السابق.

اعلم أنّ الکلاـم فی جواز العـدول تـارة یقع فی مـا تقتضـیه القاعـدة مع قطع النظر عن الروایات، و تارة یقع الکلام فی جواز العـدول و عدمه بمقتضی الروایات، فالکلام فی المقامین:

[الکلام فی ما یقتضیه القاعدة فی العدول]

أمّا الکلام فی ما تقتضیه القاعدة، فنقول: بعد ما عرفت من کون الظهریة و العصریة، و المغربیة و العشائیة، و الأداء و القضاء، و النفل و الفرض فی الصّلاة، من العناوین القصدیة مثل أصل الصّلاة، فإذا وقع فی الخارج بعض الصّلاة بقصد أحدها مثلا بقصد العصر، فلیس قابلا لأنّ یصیر مصداقا للظهر، فلو شرع أحد فی صلاة بقصد العصر و أتی برکعة منها أو رکعتین، فإذا عدل من نیة العصر إلی الظهر و أتمّها ظهرا.

فإمّا أن یقـال: بـأنّ کـل هـذه تقع للعصـر و لاـ أثر للعـدول، فهو- مضافا إلی کونه خلاـف الفرض، لأنّ الفرض فی جواز العـدول هو صیرورة الصّلاة بعد العدول مصداقا للمعدول إلیه لا المعدول عنه- لا بد من الالتزام بصیرورة هذه عصرا مع کونه فی بعضها غیر قاصد للعصر، و الحال أنّها لا تصیر عصرا إلّا بالقصد علی الفرض.

و إمّا أن یقال: بصیرورتها بعد العدول ظهرا، فهو أیضا غیر صحیح، لأنّه علی الفرض بعض منها وقع عصرا باعتبار قصده الأوّل.

و أمّا أن یقال: بأنّها تقع ظهرا و عصـرا کلیهما، فهو- مع کونه خلاف فرض القائل بجواز العـدول، لأنّ مقصوده وقوع تمام الصّلاة بعد العدول للمعدول إلیه، لا له

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۴۴

و للمعـدول عنه- لاـ یمکن الاـلتزام بکون صـلاة واحـدة ظهرا و عصـرا کلیهمـا، مضافـا إلی أنّه یمکن أن یقال: إنّ العـدول بمقتضـی القاعـدة محال من باب أنّه یلزم تأثیر المتأخر فی المتقـدم، لأنّ المقصود و هو صـیرورة الصّلاة بعد العدول للمعدول إلیه، و هذا معنی تأثیر المتأخر فی المتقدم، بل لازمه الانقلاب، لأنّه بعد العدول بینة الظهر من نیّة العصـر أعنی: صـیرورة ما مضـی من الصّلاة للظهر، هو انقلاب ما وقع للعصر، بمقتضی نیّة السابقة الّتی عنوت بعنوان العصر و صارت مصداقا لها، بالظهر، و هذا محال.

هـذا کله بمقتضـی القاعـدة، فعلی هـذا بعـد کون جواز العدول خلاف القاعدة، بل یکون محالا، فجوازه محتاج إلی الدلیل الوارد من الشرع، ففی کل مورد یکون الدلیل علی جوازه نقول به تعبدا، و إلّا فلا.

[الکلام فی جواز العدول بمقتضی الروایات]

اشارهٔ

أمّا المقام الثانى أعنى: جواز العدول و عدمه بمقتضى الدليل، فنقول: ما يتمسّک به لجواز العدول بعض الروايات:
الروايهٔ الاولى: ما رواها محمد بن يعقوب عن على بن إبراهيم عن أبيه و عن محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعا عن حماد بن عيسى عن حريز عن زرارهٔ عن أبى جعفر عليه السّلام (قال: إذا نسيت صلاهٔ أو صليتها بغير وضوء، و كان عليک قضاء صلوات فابدأ بأوّلهنّ فأذّن لها و أقم، ثمّ صلّها ثمّ صلّ ما بعدها باقامهٔ إقامهٔ لكل صلاهٔ، و قال: قال أبو جعفر عليه السّلام: و إن كنت قد صليت الظهر و قد فاتتک الغداهٔ، فذكرتها فصلّ الغداهٔ أىّ ساعهٔ ذكرتها و لو بعد العصر، و متى ما ذكرت صلاهٔ فاتتک صليتها، و قال: إذا نسيت الظهر حتّى صليت العصر، فذكرتها و أنت فى الصّلاهٔ أو بعد فراغک فانوها الاولى، ثمّ صلّ العصر، فإنّما هى أربع مكان أربع، و إن ذكرت أنّک لم

تصلّ الاولى و أنت فى صلاهٔ العصر و قد صليت منها ركعتين، فانوها الاولى ثمّ صلّ الركعتين الباقيتين، و قم فصلّ العصر، و إن كنت قد ذكرت أنّک لم تصلّ العصر حتّى دخل وقت المغرب و لم تخف فوتها، فصلّ العصر، ثمّ صل المغرب، فإنّ كنت قد صلّيت المغرب فقم فصلّ العصر، و إن كنت قد صليت من المغرب ركعتين، ثمّ ذكرت العصر فانوها العصر ثمّ قم فأتمها ركعتين، ثمّ تسلّم، ثمّ تصلّى المغرب، فإنّ كنت قد صلّيت العشاء الآخرهٔ و نسيت المغرب فقم فصلّ المغرب و إن كنت ذكرتها و قد صليت من العشاء الآخرهٔ ركعتين أو قمت فى الثالثهٔ فانوها المغرب، ثمّ سلّم، ثمّ قم فصلّ العشاء الآخرهٔ، فإنّ كنت قد نسيت العشاء الآخرهٔ حتّى صليت الفجر فصلّ العشاء الآخرهٔ، و إن كنت ذكرتها و أنت فى الركعهٔ الاولى و فى الثانيهٔ من الغداهٔ فانوها العشاء، ثمّ قم فصلّ الغداهٔ و أذّن و أقم، و ان كانت المغرب و العشاء قد فاتتاک جميعا، فابدأ بهما قبل أن تصلّى الغداهٔ، ابدأ بالمغرب ثمّ العشاء، فإنّ خشيت أن تفوتک الغداهٔ إن بدأت بهما، فابدأ بالمغرب، ثمّ صلّ الغداهٔ، ثمّ صلّ العشاء، و إن خشيت أن تفوتک الغداهٔ إن بدأت بالمغرب فصلّ الغداهٔ، ثمّ صلّ المغرب و العشاء ابدأ بأولهما، لأنّهما جميعا قضاء أيّهما ذكرت فلا تصلّها إلّا بعد شعاع الشمس، قال:
قلت: و لم ذلک؟ قال: لأنّک لست تخاف فوتها). «۱»
و هذه الروايهٔ تعرضت أحكاما:

[فى الروايهٔ الاولى لجواز العدول و عدمه/ الفقرهٔ الاولى]

الفقرهٔ الاولى: (إذا نسيت صلاهٔ أو صليتها بغير وضوء و كان عليک قضاء صلوات فابدأ بأوّلهن، فأذّن لها و أقم ثمّ صلّها ثمّ صلّ ما بعدها باقامهٔ اقامهٔ لكل صلاهٔ) ففى هذه الفقرهٔ يكون عليه السّلام فى مقام بيان كفايهٔ أذان واحد إذا أراد المكلف

---

(۱) الروايهٔ ۱ من الباب ۶۳ من ابواب الاوقات من الوسائل.

إتيان صلوات متعددهٔ بأن يصلّى صلاهٔ بأذان و إقامهٔ، ثمّ كلّ صلاهٔ يصلّى بعدها يكفى لها الاقامهٔ و قوله (فابدأ بأولهن) لم يكن فى مقام بيان الترتيب بين ما فات منه من الصلوات حتّى يقال باعتبار الترتيب بينها، بل حيث يكون فى مقام إفادهٔ حكم كفايهٔ أذان واحد لا فى مقام إفادهٔ الترتيب، فلا يستفاد منه الترتيب، و قوله (فابدأ بأولهن) يكون المراد ما هو الأوّل بحسب شروع، يعنى الأذان يقول قبل أوّلهنّ مع الاقامهٔ، ثمّ يأتى بما بقى باقامهٔ إقامهٔ.

[الكلام فى الفقرهٔ الثانيهٔ]

الفقرة الثانیـة: (و قـال: و قـال أبو جعفر علیه السّـلام: و إن کنت قـد صـلّیت الظهر و قـد فاتک الغـداة فـذکرتها فصلّ الغـداة أیّ ساعة ذکرتها و لو بعـد العصـر، و متی ما ذکرت صـلاة فاتتک صـلیتها) یحتمل أن تکون المخاطبـة الواقعة بین أبی جعفر علیه السّـلام و بین زرارة المـذکورة فی هـذه الروایـة فی مجلس واحـد، و یحتمـل أن تکون فی مجلسـین أو مجالس، و قول زرارة (و قال أبو جعفر علیه السّـلام) ربمـا یؤیـد ذلـک و لم یصـل إلینـا کتـاب زرارة فیحتمل أنّه ذکر السؤالات و الأجوبـة الّتی وقعت بینه و بینه علیه السّـلام فی کتاب، ثمّ فی أوّل کل سؤال و جواب مثلا قال (و قال أبو جعفر علیه السّـلام) و علی کل حال یستفاد من هذه الفقرة حکم آخر، و هو قضاء الغداة إذا ذکر فوتها و لو کان بعد العصر، ثمّ بعد ذلک أفاد علیه السّلام قضاء کل صلاة فات متی ما ذکرها.

و قـد یتوهّم من هـذه الفقرة المضایقة بمعنی أنّ وقت قضاء الفائتة یکون مضـیّقا لا موسـعا حتّی یقال بناء علی المضایقة لا بدّ له البدار بقضاء الفائتة فورا، و لا یشـتغل بشیء سواها إلا بمقدار الضرورة لانه علیه السّلام قال (فصلّ الغداة أیّ ساعة ذکرتها) و کذلک قال (و متی ما ذکرت صلاة فاتتک صلّیتها) و ظاهرها وجوب إتیان الغداة فی أوّل زمان التذکر، و هذا معنی المضایقة فی الوقت.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۴۷

و لکن لاـ مجال لهـذا التوهّم لانه علیه السّـلام بعـد قوله (فصلّ الغـداة أیّ ساعـة ذکرتها) قال (و لو بعـد العصـر) فحیث إنّه یکون بعد العصر الصّـلاة مکروهـة أو محرمـة کما عنـد العامـة فیکون الأمر عقیب الحظر أو الکراهة، فلا ظهور للأمر فی الوجوب، بل یکون فی مقـام أنّ القضـاء واجب، و بعـد کونه واجبـا یجب إتیـانه، و یجوز فی کل ساعـة حتّی فی الساعات المکروهـة، فلا یسـتفاد من الروایة المضایقة.

الفقرة الثالثة:

(و قال إذا نسیت الظهر حتّی صـلّیت العصر و أنت فی الصّلاة أو بعد فراغک فانوها الاولی ثمّ صلّ العصر، فإنّما هی أربع مکان أربع) و الظاهر من هذه الفقرة فی حدّ نفسـها هو وجوب العدول من العصـر إلی الظهر إذا نسـی الظهر و دخل فی العصر، سواء کان فی أثناء العصر أو بعد الفراغ منها.

أمّا جواز العـدول فی الأثنـاء، فیـدل علیه هـذه الفقرة، و الفقرة الّتی بعـدها، و بعض روایـات اخر، و یکون المفـتی به بین الاصـحاب رضوان اللّه علیهم.

و أمّا العـدول بعـد الفراغ من اللاحقة إلی السابقة مثلا فی المورد المذکور فی الروایة، من العصـر إلی الظهر بعد الفراغ من العصـر بأن ینوها الاولی- فهو و إن کان جائزا بمقتضـی ظاهر هـذه الفقرة، و مقتضـی ظاهر روایـة ابن مسـکان عن الحلبی، إلّا أنّه بعـد ما نری من کون المشـهور من القـدماء لم یفتوا علی طبقهـا، مع أنّهم ترووا هـاتین الروایـتین و أعرضوا عن هـذه الفقرة من روایـة زرارة، مع کون الروایة متقنا من حیث السـند و عن روایة ابن مسکان عن الحلبی، فلم تکن الروایتان حجتین لهذا الحکم، لأنّ أدلّة حجیة خبر الواحدة، و العمدة منها هو بناء العقلاء، لا تشملهما، لعدم کون بناء العقلاء علی الأخذ بمثل هذه الروایة.

(و لا ینافی عدم إمکان العمل بهذه الفقرة من روایة زرارة مع العمل ببعضها

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۴۸

الاخر، لأنّ فی هـذه الفقرة لم تکن حجة، فعلی هذا لا یمکن الالتزام بجواز العدول من اللاحقة السابقة بعد الفراغ من اللاحقة، و یأتی بـالنظر التشویش فی هـذه الفقرة، لأـنّه بعـد مـا یفرض العـدول فی الأثناء، فإنّ کان فی هـذه الفقرة کما هو ظاهرها، فرض العـدول فی الأثناء و بعـد العصـر، لا وجه لـذکر الأثناء مجـددا، فیحتمل کون هـذه الفقرة من زیادة الواقعة فی الروایة، أو غیر ذلک ممّا یوهن متن هذه الفقرة).

[الکلام فی الفقرة الرابعة و الخامسة و السادسة و السابعة]

الفقرة الرابعة: (فإن ذكرت أنّك لم تصلّ الاولى و أنت فى صلاة العصر و قد صلّيت منها ركعتين فانوها الاولى، ثمّ صلّ الركعتين الباقيتين، و قم فصلّ العصر) و هذه الفقرة تدلّ على وجوب العدول من العصر إلى الظهر إذا تذكر عدم إتيان الظهر فى أثناء العصر.

الفقرة الخامسة: (و ان كنت قد صلّيت من المغرب ركعتين، ثمّ ذكرت العصر فانوها العصر، ثمّ قم فاتمها ركعتين، ثمّ تسلّم، ثمّ تصلّى المغرب) و هى ظاهر فى وجوب العدول من الحاضرة إلى الفائتة و بيّن الصغرى و هو العدول من المغرب إلى العصر إذا تذكر فى أثناء المغرب.

الفقرة السادسة: (فإن كنت قد صلّيت العشاء الآخرة و نسيت المغرب، فقم فصلّ المغرب، و إن كنت ذكرتها و قد صلّيت من العشاء الآخرة ركعتين أو قمت فى الثالثة، فانوها المغرب، ثمّ سلّم، ثمّ قم فصلّ العشاء الآخرة) بيّن حكمين:

الأوّل: إتيان المغرب لو نسيها و صلّى العشاء،

الثانى: العدول من العشاء إلى المغرب إذا تذكر نسيان المغرب بعد ما صلّى ركعتين من العشاء، أو قام إلى الثالثة من العشاء.

الفقرة السابعة: (فإن كنت قد نسيت العشاء الآخرة حتّى صلّيت الفجر

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۴۹

فصلّ العشاء الآخرة، و إن كنت ذكرتها و أنت فى الركعة الاولى أو فى الثانية من الغداة، فانوها العشاء، ثمّ قم فصلّ الغداة و أذّن و أقم، و إن كانت المغرب و العشاء قد فاتتاك جميعا، فابدأ بهما قبل أن تصلّى الغداة، ابدأ بالمغرب ثمّ العشاء، فإنّ خشيت أن تفوتك الغداة إن بدأت بهما، فابدأ بالمغرب، ثمّ صلّ الغداة، ثمّ صلّ العشاء، و إن خشيت أن تفوتك الغداة إن بدأت بالمغرب، فصلّ الغداة، ثمّ صلّ المغرب و العشاء ابدأ بأوّلهما لأنّهما جميعا قضاء أيهما ذكرت فلا تصلّهما إلّا بعد شعاع الشمس. قال: قلت: لم ذلك؟ قال: لأنّك لست تخاف فوتها) و بين عليه السّلام أحكاما فى هذه الفقرات، و مفادها واضح. «۱»

[الكلام فى الرواية الثانية]

الرواية الثانية: ما رواها عبد الرحمن بن أبى عبد اللّه (قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل نسى صلاة حتّى دخل وقت صلاة اخرى، فقال: إذا نسى الصّلاة أو نام عنها صلّى حين يذكرها، فإذا ذكرها و هو فى صلاة بدأ بالتى نسى، و إن ذكرها مع إمام فى صلاة المغرب أتمها بركعة، ثمّ صلّى المغرب، ثمّ صلّى العتمة بعدها، و ان كان صلّى العتمة وحده فصلّى منها ركعتين، ثمّ ذكر انّه نسى المغرب أتمها بركعة، فتكون صلاته للمغرب ثلاث ركعات، ثمّ يصلّى العتمة بعد ذلك). «۲»

تدلّ على العدول من الحاضرة إلى الفائتة إن كان المراد من قوله (نسى صلاة حتى دخل وقت صلاة اخرى) هو تذكره بعد خروج الوقت كما هو ظاهره، و تدلّ

---

(۱)- (أقول: و قوله عليه السّلام أخيرا (أيهما ذكرت الخ) دالّ على المواسعة، أمّا أوّلا فلأنّه قال عليه السّلام (لا تصلهما إلا بعد شعاع الشمس) فجوّز تأخيرها، و أمّا ثانيا و هو العمدة، العلة الّتى ذكرها لجواز التأخير، و هو قوله (لأنّك لست تخاف فوتها) فالظاهر منه هو أنّك فى السعة، لأنّك لست تخاف فوتها، يعنى: وقتها موسعة، و هذا معنى المواسعة). (المقرّر).

(۲)- الرواية ۲ من الباب ۶۳ من ابواب الاوقات من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۵۰

على العدول من اللاحقة إلى السابقة.

[الكلام فى الرواية الثالثة و الرابعة]

الرواية الثالثة: ما رواها حماد عن الحلبى (قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل أمّ قوما فى العصر، فذكر و هو يصلّى بهم، أنّه لم يكن صلّى الاولى؟ قال:

فليجعلها الاولى الّتى فاتته، و يستأنف العصر، و قد مضى القوم صلاتهم، و رواها الكلينى عن على بن ابراهيم عن ابن أبى عمير مثله إلّا انّه قال (و قد مضى القوم بصلاتهم). «۱»

تدلّ على العدول من الحاضرة إلى الحاضرة، لأنّ فيها الأمر بالعدول من العصر إلى الظهر.

الرواية الرابعة: ما رواها ابن مسكان عن الحلبى (قال: سألته عن رجل نسى أن يصلّى الاولى حتّى صلّى العصر، قال: فليجعل صلاته الّتى صلّى الاولى، ثم ليستأنف العصر) «۲» تدلّ على العدول من الحاضرة إلى الحاضرة، و موردها صورة الفراغ من العصر، فلا يعتمد على الرواية لإعراض الأصحاب عنها، لما قلنا فى رواية زرارة.

و نحن نعدّ الرواية الثالثة و الرابعة روايتين، و لا مجال لتوهم كونهما واحدة لما يرى من أن الراوى فيهما واحد، لأنّ حماد يروى عن الحلبى و ابن مسكان يروى عن الحلبى، لأنّ حماد يرى أنّ نوعا من رواياته يروى عن عبيد اللّه بن على الحلبى، و ابن مسكان يروى عن محمد بن على الحلبى فعلى هذا لا يبعد كون كل منها رواية مستقلة.

---

(۱)- الرواية ۳ من الباب ۶۳ من ابواب الاوقات من الوسائل.

(۲)- الرواية ۴ من الباب ۶۳ من ابواب الاوقات من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۵۱

الرواية الخامسة:

اشارة

ما رواها الحسن بن زياد الصيقل (قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل نسى الاولى حتّى صلّى ركعتين من العصر؟ قال: فليجعلها الاولى، و ليستأنف العصر. قلت: فإنّه نسى المغرب حتّى صلّى ركعتين من العشاء ثمّ ذكر؟ قال: فليتم صلاته، ثمّ ليقض بعد المغرب قال: قلت له: جعلت فداك: قلت حين نسى الظهر، ثمّ ذكر و هو فى العصر: يجعلها الاولى ثمّ يستأنف، و قلت لهذا يتم صلاته ثمّ يقضى بعد المغرب؟ فقال: ليس هذا مثل هذا، إنّ العصر ليس بعدها صلاة، و العشاء بعدها صلاة). «۱»

و ظاهرها الفرق بين العصر و العشاء، فيجوز العدول من العصر إلى الظهر، و لا يجوز العدول من العشاء إلى المغرب معللا بأن العصر ليس بعدها صلاة، و العشاء بعدها صلاة، و قد تصدى الفاضل الهندى رحمه اللّه صاحب كشف اللثام لتوجيه الرواية، و حاصل كلامه يرجع إلى أنّ قوله (ثمّ ليقض بعد المغرب) يقرأ لفظ (بعد) بفتح الدالّ، فيكون المراد أنّه يتم صلاته الّتى شرع فيها بنية العشاء مغربا، ثمّ ليقض بعد هذه الصّلاة الّتى بالعدول صارت مغربا العشاء،

و بعبارة اخرى يقضى: أى يأتى بالعشاء بعد المغرب.

ثمّ قال فى توجيه سؤال السائل عن الفرق و ذكر جواب الامام عليه السّلام مع العلة:

بأنّ السائل ليس سؤاله من علّة الفرق بين العصر و العشاء من حيث جواز العدول فى الاولى و عدمه فى الثانية، بل بعد ما قال عليه

السّلام فی مقام جواز العدول من العصر إلی الظهر و جعل العصر ظهرا بأنّه (و ليستأنف العصر) فعبر بلفظه (الاستيناف) فكان

(۱)- الرواية ۵ من الباب ۶۳ من ابواب الاوقات من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۵۲

سؤال السائل من علّة التعبير فی الاولی بالاستيناف بقوله (و ليستأنف) و فی الثانية بالقضاء بقوله (ثمّ ليقض) فقال عليه السّلام فی الجواب بما يرجع إلی أنّ علّة الفرق فی التعبير هو أن العصر ليس بعدها صلاة، و لاجل هذا قلت (و ليستأنف) و العشاء بعدها صلاة و لهذا قلت (ليقض).

[فی ردّ كلام الفاضل الهندی]

هذا حاصل ما قال توجيها للرواية، و لا يخفی ما فيه من البعد، لأنّه كما تری ظاهر الرواية هو الفرق بين العصر و العشاء من حيث جواز العدول فی الاولی و عدمه فی الثانية، و حيث إنّ الرواية فی هذا الحيث مخالف مع ساير الروايات، و ما هو المشهور عند الاصحاب، فالأولی ردّ علمها إلی أهله.

إذا عرفت حال الروايات نقول بعونه تعالی: اعلم أنّ الكلام يقع تارة فی جواز العدول من اللاحقة إلی السابقة الأدائية بعد الفراغ من اللاحقة، بأن صلّی العصر فتذكر نسيان الظهر.

و الحق عدم الجواز، لأنّه بعد كون العدول خلاف القاعدة حتّی بالنسبة إلی الأثناء، فنحتاج فی الخروج من القاعدة من الدليل، و ليس لنا دليل.

إن قلت: بأنّ رواية زرارة و ابن مسكان عن الحلبی تدلّ علی ذلك.

نقول: بأنّه كما قلنا بعد كون الشهرة علی خلافهما، و عدم وجود قائل بذلك من القدماء، فيكشف ذلك عن إعراضهم عن رواية زرارة فی خصوص هذه الفقرة الدالّة علی ذلك و من رواية ابن مسكان، فعلی هذا لم يكن مقتضی الحجية فی الروايتين من حيث هذا الحكم موجودا، لعدم بناء العقلاء علی أمثال

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۵۳

هذه الرواية. «۱»

[فی ان العدول فی الاثناء من اللاحقة الی السابقة فجائز]

و تارة يقع الكلام فی العدول فی الأثناء، اعلم أن مورد الروايات و خصوصا رواية زرارة المتقدمة، هو العدول من اللاحقة إلی السابقة الّتی سابقة علی اللاحقة بلا فصل، كالظهر بالنسبة إلی العصر، و المغرب بالنسبة إلی العشاء، و من اللاحقة إلی السابقة الّتی مضی وقتها و تذكر فی أثناء اللاحقة، لكن فی خصوص الفائتة الّتی سابقة علی اللاحقة بلا فصل صلاة اخری، مثل ما إذا كان فی الظهر فتذكر نسيان الغداة، أو كان فی المغرب فتذكر نسيان العصر، أو كان فی الغداة فتذكر نسيان العشاء، فوجوب العدول فی خصوص مورد الروايات، و هو ما بينا، ليس محل كلام و إشكال.

[فی ان الاشكال فی صور ثلاثة/ الصورة الاولی]

إنّما الكلام فى صور:

الصورة الاولى: هل يجوز العدول من اللاحقة إلى السابقة الّتى يكون بينها و بين اللاحقة صلاة اخرى أو صلوات اخر أم لا؟ مثل ما إذا شرع فى العصر، و تذكر أنّه لم يصلّ الغداة، أو فى المغرب فتذكر نسيان الظهر، أو فى الغداة و تذكر نسيان المغرب، أو كان فى الظهر و تذكر نسيان ظهر يوم السابق، و هكذا و الأمثلة كثيرة، فهل تشمل الروايات هذه الصورة أم لا؟

---

(۱)- أقول: و أمّا العدول من الحاضرة إلى الفائتة بعد الفراغ فغير ممكن، فلا يمكن العدول بعد الفراغ من الظهر إلى الصبح، لأنّها أربع ركعات و الغداة ركعتين، و كذلك من المغرب بعد الفراغ منها إلى الظهر أو العصر لانها ثلاث ركعات و كل منهما أربع ركعات، و لا- من الغداة إلى المغرب و العشاء، لأنّها ركعتين و هما ثلاث ركعات و اربع ركعات إلا أن يقال بالعدول من خصوص العشاء إلى الظهر أو العصر. (المقرّر).

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۵۴

[فى ذكر الصورة الثانية و الثالثة]

الصورة الثانية: يقع الكلام فى ترامى العدول، و هو أنّه مثلا إذا تذكر فى اللاحقة عدم إتيان السّابقة، مثلا تذكر فى العصر عدم إتيانه الظهر، فعدل إلى الظهر و بعد العدول إلى الظهر تذكر عدم إتيان الغداة، و بعبارة اخرى هل يكون هنا محل العدول، و بعبارة ثالثة فى هذا المورد عدل فى صلاة مرتين: مرة من العصر إلى الظهر، و مرة من الظهر إلى الغداة، هل يشمله الروايات أم لا؟ وجهان:

وجه عدم كون الصورتين المتقدمتين مورد العدول، هو أنّ ظاهر الروايات، كما قلنا، غير الموردين، فبعد كون العدول على خلاف القاعدة، لا وجه لجواز العدول فى الصورتين:

وجه جواز العدول هو أن يقال: بأن خصوصية كون السابقة سابقة على اللاحقة بلا فصل صلاة، و كذلك خصوصية كون العدول فى مورد الروايات من صلاة إلى صلاة اخرى فقط، تكون ملغى فى نظر العرف، لأنّه بعد عرض الروايات على العرف لا يفهم فرق فى شمولها لكل هذه الموارد، و المذكور فى الدليل و إن كان صورة واحدة إلّا أنّه لا خصوصية للمورد المذكور فيها، فتشمل الحكم للصورتين أيضا. «۱»

الصورة الثالثة: من دخل فى اللاحقة و تذكر عدم إتيان السابقة الأدائية، فتارة يتذكر فى الوقت المشترك بينهما، مثل من شرع فى العصر بعد مضى مقدار أربع ركعات من أوّل الظهر، فلا إشكال فى وجوب العدول من العصر إلى الظهر، و هكذا من العشاء إلى المغرب لو لم يتجاوز محل العدول، و هذا ممّا لا كلام فيه.

---

(۱)- لم يختر مدّ ظله العالى أحد طرفى المسألة، و لكن أقول: بأنّ شمول الحكم لكلا الصورتين خصوصا فى بعض صغرياتهما و بالاخص فى الصورة الثانية، مشكل. (المقرّر).

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۵۵

و تارة يقع الكلام فى ما إذا شرع فى اللاحقة قبل إتيان السابقة فى الوقت المختص بالسابقة، مثل ما إذا شرع فى العصر قبل مضى مقدار أربع ركعات من أوّل الوقت و لم يأت بالظهر، و كان دخوله فى العصر نسيانا، فتذكر فى الأثناء و له صورتان، لأنه مرة يتذكر فى أثناء اللاحقة بعدم إتيان السابقة و قبل العدول إلى السابقة يتذكر بأنّه شرع فى اللاحقة فى الوقت المختص بالسابقة، و اخرى يشرع فى اللاحقة و يتذكر فى أثنائها عدم إتيانه السابقة، فيعدل منها إليها و ينويها السابقة، ثمّ بعد العدول يتذكر بأنّ شروعه فى اللاحقة

كان فى الوقت المختص بالسابقة، و أنّ ما مضى من صلاته قبل العدول وقع فى الوقت المختص بالسابقة، فهل يكون هنا محل العدول أم لا؟ بمعنى: أنّ ما بيده من الصّلاة قابل لأنّ تصير السابقة، مثلا تصير العصر الواقع بعضها السابق على العدول فى الوقت المختص بالظهر، ظهرا بالعدول أو لا.

اعلم أنّه تارة نقول بأنّ الوقت مشترك بين الظهر و العصر، فيكون من أوّل الزوال إلى المغرب وقت لهما، و كذلك نقول فى العشاءين، غاية الأمر لا بد من إتيان الظهر قبل العصر، و المغرب قبل العشاء، لأنّ هذه قبل هذه، فلا إشكال فى كون محل الكلام من موارد العدول، لأنّه شرع فى العصر فى وقتها غاية الأمر نسى الترتيب، فبعد التذكر فى أثنائها يعدل إلى الظهر و يشمله الروايات الواردة فى باب العدول.

و لكن تارة نقول، كما هو المشهور عند القدماء رضوان اللّه عليهم، و لا يبعد كون هذا أقوى- بأنّ مقدار أربع ركعات من أوّل الزوال مختص بالظهر، و لا يدخل وقت العصر إلّا بعد مضى ذلك، و كذلك مقدار ثلاث ركعات من أوّل المغرب وقت للمغرب، و لا يدخل وقت العشاء إلّا بعد مضى هذا المقدار.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۵۶

فعلى هذا حيث إنّه على الفرض فى مسئلتنا ما مضى من صلاة العصر أو العشاء مثلا وقع فى الوقت المختص بالظهر أو المغرب، يقع الكلام فى أنّ المورد يجوز أو يجب العدول من العصر إلى الظهر، و تصير الصّلاة ظهرا أم لا؟ وجهان.

وجه عدم كون المورد مورد العدول، هو أنّه لا بدّ فى العدول من شمول الأخبار المتقدمة له، لكون العدول خلاف القاعدة، و المستفاد من الأخبار هو أنّ العصر الواقع صحيحا من غير حيث الترتيب إذا وقع قبل الظهر و تذكر فى الأثناء يجب العدول منها إلى الظهر، لأنّ المستفاد من الأدلّة هو أنّ من صلّى العصر مثلا، و تذكر فى الأثناء عدم إتيانه الظهر ينوها ظهرا، و الظاهر ممّن صلّى العصر، هو العصر الصحيح، و على الفرض ليس ما مضى من عصره صحيحا لوقوعها قبل وقتها، فلا يكون المورد مورد العدول.

إن قلت: إنّ المستفاد من الأدلّة ليس إلّا أنّ من يكون فى الصّلاة اللاحقة يعدل إلى السابقة لو تذكر عدم إتيانها، و لا تصريح فيها باعتبار كون ما مضى من صلاته صحيحة من غير حيث الترتيب.

نقول: بأنّه من الواضح أنّ المراد هذا، و إلّا فإنّ كان ما مضى من صلاته فاقدة لبعض شرائط آخر، فلا بدّ أن تقول بجواز العدول مثلا لو شرع فيها بلا طهارة، أو على غير القبلة، و الحال انك لم تلتزم بذلك.

و أمّا وجه كون المورد من الموارد الّتى يشملها الأخبار و يكون محل العدول، هو أنّ الشرائط و الأجزاء المعتبرة فى الصّلاة مختلفة، فبعضها معتبر فى كل صلاة، و بعضها فى بعض الصلوات، فالأوّل كالطهارة و القبلة، و الثانى مثل مقدار أربع ركعات فى أوّل الوقت أو آخر الوقت، فالأوّل شرط فى الظهر فقط، و الثانى فى

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۵۷

العصر فقط، لا فى مطلق الصّلاة.

[المانع من جواز العدول عدم كون العصر صحيحا]

فعلى هذا نقول: بأنّ المستفاد من الروايات هو أنّ المتذكر فى اللاحقة عدم إتيان السابقة يعدل عنها إلى السابقة، و ليس المانع من شمول الأدلّة لموردنا إلّا عدم وقوع ما مضى بعنوان العصر فى وقتها فليست عصرا صحيحة، و لكن بعد كون هذه الصّلاة إذا وقعت عصرا مشروط بهذا الشرط أى: وقوعها فى غير هذا الوقت المختص بالظهر، لا أن يكون هذا شرطا فى العصر و الظهر كليهما، فنقول إنّ هذه الصّلاة إن وقعت عصرا فاسدة لعدم واجديتها لشرط من شرائطها و هو شرط وقوعها بعد هذا الوقت، و أمّا لو وقعت ظهرا فهى

واجدة لشرط الوقت لكون هذا الوقت وقتا لها فعلى هذا بمقتضى أدلّة العدول نقول بعدوله من العصر إلى الظهر و بعد العدول تصير ظهرا و إذا صارت ظهرا صارت من أوّلها إلى آخرها ظهرا، لا أنّ ما مضى من الصّلاة كان عصرا و ما بقى منها يكون ظهرا، بل بعد العدول تصير الصّلاة من أوّلها إلى آخرها ظهرا بمقتضى أدلّة العدول، و بعد صيرورتها ظهرا فالصّلاة من أوّلها إلى آخرها واجدة للشرط فتشمل المورد أدلّة العدول. «۱»

---

(۱)- أقول: قلت بحضرته مدّ ظلّه فى مجلس البحث: بأنّه مع فرض كون العدول على خلاف القاعدة يكون الحكم بكون ما نحن فيه مورد العدول موقوفا على شمول الأخبار الواردة فى العدول له، و لا إشكال فى أنّ كل حكم يكون فرع وجود موضوعه، فلا بدّ لنا من فهم أنّ ما هو موضوع العدول، فنقول: إنّ موضوع العدول- كما يظهر من رواية زرارة، كما هو ظاهر قوله فيها (و إن ذكرت أنّك لم تصلّ الاولى و أنت فى صلاة العصر و قد صلّيت منها ركعتين، فانوها الاولى الخ) و هكذا روايات الاخر- هو كون الموضوع من يصلّى العصر، و بعبارة اخرى يكون فى اللاحقة.

فتارة يقال: إنّ مفاد قوله (و أنت فى صلاة العصر) الظاهر فى أنّ الموضوع من يكون فى صلاة العصر، هو مطلق من يكون فى صلاة العصر و إن كانت صلاة عصره فاسدة من حيث فقد جزء أو شرط، مثلا يكون بلا طهارة أو على غير القبلة.

و تارة يقال: إنّ الموضوع هو الصّلاة الصحيحة من غير حيث الترتيب.

و بعبارة اخرى تارة تكون الروايات فى مقام بيان خصوص الصّلاة الّتى جامعة للشرائط غير شرط الترتيب، فمن هذه الصّلاة يعدل إلى السابقة، و تارة تكون لها إطلاق من حيث هذا الشرط و غيره.

و حيث إنّ الظاهر هو عدم إطلاق لها، فليس المورد مورد العدول، لأنّ موضوع العدول غير موجود هنا، لأنّ اللاحقة الصحيحة من غير حيث الترتيب لم تكن على المفروض، حيث إنّ العصر من حيث وقوعها قبل وقتها فاقدة لشرط الصحة، و هو الوقت فعلى هذا لا يجوز العدول فيما نحن فيه.

فقال مدّ ظله العالى جوابا: بأنّ حاصل الاشكال يرجع إلى أنّ الروايات لا تكون لها إطلاق، و لكنّ الانصاف يكون الاطلاق لها حيث إنّ الموضوع هو من يصلّى العصر سواء كان شروعه فى الوقت المختص أو المشترك، و لا وجه لدعوى أنّ الروايات لا تشمل وقت المختص، فمن يكون فى اللاحقة يجب عليه العدول إلى السابقة، غاية الأمر أن ما بيده من الصّلاة ليست قابلة لأنّ يتمها عصرا لكونها واقعة قبل وقتها، و لكن قابلة لأنّ تقع ظهرا لكون الوقت وقتا لها، و أدلّة العدول يجعلها ظهرا، فوقع ما مضى و ما بقى منها فى وقتها و تصح الصّلاة.

و لكن كما قلت بحضرته مدّ ظله العالى أقول: بأنّ ما مضى من الصّلاة الواقعة قبل العدول بنية العصر، وقعت فاسدة لكونها قبل الوقت، فليس موضوع العدول حتّى تصير ظهرا بالعدول، و بعبارة اخرى رتبة الموضوع مقدمة على الحكم، فلا بدّ فى جواز العدول أو وجوبه من موضوع، و الموضوع هو العصر الواقع من غير جهة الترتيب صحيحة، و على الفرض لم تقع صحيحة لكونها فى غير وقته.

و ما أفاده من الاطلاق للروايات ليس بصحيح، لأنّ لسان الروايات كما يظهر للمراجع، هو.

التعرض لحيث الترتيب، بمعنى أنّ اللاحقة المعتبرة فيها الترتيب و كونها فاقدة له نسيانا يعدل عنها إلى سابقها، فكل صلاة وقعت صحيحة من غير حيث الترتيب يجوز العدول منها إلى سابقها، فلا تعرض للروايات لغير هذه الجهة، و إلّا إن كان إطلاق للروايات فلازمه هو الحكم بجواز العدول و لو وقعت اللاحقة فاسدة من غير حيث الترتيب، مثلا وقعت بلا طهارة أو على غير القبلة.

و ما أفاده مد ظله العالى من الفرق بين الشرائط- من أنّ بعض الشرائط شرط لمطلق الصلوات كالقبلة و بعضها لبعض الصلوات كالترتيب المعتبر فى اللاحقة، فإنّ كان الشرط من قبيل الثانى يشمله أدلّة العدول لأنّ بالعدول تصير اللاحقة السابقة، و على الفرض لا يعتبر هذا الشرط فى السابقة، فلا إشكال- غير تمام لأنّه على فرض تعرض الروايات لخصوص صورة وقوع ما وقع بقصد اللاحقة

صحيحة، و كون موضوع العدول هذه الصورة فقط، فلا موضوع فى ما إذا وقعت اللاحقة فاقدة للشرط سواء كان هذا الشرط الوقت الّذى كان موجودا على تقدير كون الصّلاة تقع السابقة و سواء كان غير هذا الشرط، لأنّ الشرط معتبر فى اللاحقة، و على الفرض لم يكن موجودا، فلم يكن موضوع العدول.

نعم لو فرض كون الموضوع موضوع العدول تقع الصّلاة الصّلاة السابقة من باب كونها فى وقتها، و لكن الكلام فى الموضوع فعلى هذا لم يكن المورد مورد العدول على فرض اختصاص أول الوقت بالظهر، فافهم.

ثمّ إنّ مدّ ظله العالى قال، بعد ما قلت ما قلت، بأنّ للروايات إطلاق فتشمل المورد إطلاقها، نعم حيث إنّ المتعارف فى زمان صدور الروايات هو التفريق عند المسلمين لا الجمع فكانوا يصلّون الظهر فى أوّل الوقت، ثمّ بعد مدة يصلّون العصر، و لم يكن العمل على الجمع، يمكن أن يقال: بأنّ الاطلاقات الواردة منصرفة عن المورد، لعدم تعارف إتيان العصر قبل زمان كان المتعارف إتيانها فى هذا الزمان، ى فلا يؤتى بها فى أوّل الزوال متصلا بصلوة الظهر، و حيث إنّ الاطلاقات منزّلة على المتعارف و الفرض خارج عن المتعارف، فلا يبعد دعوى عدم كون المورد من موارد العدول.

أقول: كما قلنا: الوجه فى عدم كون المورد مورد العدول هو ما قلنا، و إلّا فما أفاده مد ظله.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۶۰

فرع:

بعد ما يكون مورد العدول من العشاء إلى المغرب هو فى ما إذا تذكر فى أثناء العشاء، و كان محل العدول باقيا، مثلا تذكر فى الركعة الاولى أو الثانية أو الثالثة، أو الرابعة من العشاء قبل دخوله فى ركوع الركعة الرابعة، ففى كل هذه الصور يعدل من العشاء إلى المغرب، و أمّا إذا تذكر بعد الدخول فى ركوع الرابعة من العشاء، فليس هنا محل العدول مسلما لأنّه ان يعدل إلى المغرب فقد زاد فيها ركوعا فتبطل المغرب، فلا يكون مورد العدول كما يظهر من رواية زرارة المتقدمة.

هذا ممّا لا إشكال فيه إنّما الكلام فى أنّه بعد عدم كون المورد مورد العدول، فما حكم ما بيده من العشاء، فهل تبطل بمجرد تذكر نسيانه المغرب من باب فقدها الشرط الترتيب، أو يتمها عشاء و تصح عشاء، أو يتمها عشاء ثمّ يأتى بالمغرب و بعدها عشاء آخر احتياطا؟

أعلم أنّ الظاهر من كلمات نوع المتأخرين هو صحة الصّلاة و وقوعها عشاء، لكن السيّد رحمه اللّه كما يرى فى العروة لم يقل بذلك بل قال: باتمام الصّلاة عشاء، ثمّ إتيان المغرب، ثمّ عشاء آخر بعد المغرب.

العالى وجها لعدم الشمول يمكن إنكاره، فإنّه فى زمن الصادقين عليهما السّلام، مع الروايات الواردة فى جواز الجمع، لم يكن الجمع غير متعارف خصوصا فى نظر السائل مثل زرارة، فإنّ حمل المطلق على المتعارف ليس إلّا من باب أنّ المتكلم لو أطلق كلامه مع كون نظره إلى خصوص المتعارف، فما أخلّ بفرضه، لأنّ المخاطب لا يحمل كلامه إلّا إليه، و لكن لو لم يكن عند المخاطب تعارف فإن أطلق كلامه مع كون نظره إلى خصوص بعض الأفراد لا تمامها، فقد أخلّ بفرضه، و المورد كذلك، لأنّه بعد كون الجمع متعارفا و السائل مطلع عليه، فلا ينزّل كلام المتكلم على خصوص ما كان وقوع اللاحقة فى الوقت المشترك، فتأمل. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۶۱

و لا يبعد صحّتها و وقوعها عشاء صحيحا، و نقول وجها له:

أمّا أوّلا فلأنّ المستفاد من رواية زرارة و بعض آخر من روايات العدول أنّه إذا تذكر فى أثناء اللاحقة عدم إتيان السابقة يعدل إليها، و

إن تـذکر بعـد الفراغ من اللاحقة عدم إتیان السابقة وقعت اللاحقة صـحیحة، و یأتی بالسابقة بعدها، فیسـتفاد من الروایات أنّه إذا أتی باللاحقـة، و لا یمکن العدول إلی السابقة تقع اللاحقة صـحیحة و إن وقعت قبل السابقة فاقدة للترتیب، فمن الحکم بصـحة اللاحقة مع فقـد الترتیب إذا تـذکر بعـد الفراغ منها عـدم إتیان السابقـة نکشف مناطا، و هو أنّ میزان الحکم بصـحة اللاحقة فی فرض تذکره بعد الفراغ لیس إلّا من باب عـدم إمکان العـدول منها إلی السابقـة، فبعـد کون المناط هـذا، فنقول فی ما نحن فیه: بأنّ هذا المناط موجود، لأنّه بعـد التذکر بعد رکوع الرکعة الرابعة من العشاء نسیان المغرب، لا یکون محل العدول، و لا یمکن أن ینویها المغرب للزوم زیادة الرکن و هو الرکوع، فعلی هـذا تقع الصّـلاة عشـاء و تصـح، و یأتی بعـدها بالمغرب للمناط الّـذی استکشـفناه، و لا فرق بین الفراغ من أصل الصّلاة و بین الفراغ من محل العدول فی عدم إمکان العدول.

و ثانیا فلأنّ حدیث (لا تعاد) یشـمل الأثناء، فیحکم بعدم اعتبار الترتیب و عدم شرطیة وقوع العشاء بعد المغرب لکونه ناسیا لعدم إتیان المغرب فعلی هذا یمکن أن یقال: بوقوعها صحیحة، ثمّ یأتی بعدها بالمغرب. «۱»

---

(۱)- أقول: کما قلت بحضرته مدّ ظله العالی فی مجلس البحث، فی کلا الوجهین نظر، أمّا فی الوجه الأوّل فأمّا أوّلا فلأنّ المورد الّذی حکم بصـحة اللاحقـة اللازم منها عـدم شـرطیة الترتیب هو تـذکر المکلف بعد الفراغ من العشاء، و ما أفاده من عدم الفرق بین تذکره بعد الفراغ و تذکره فی.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۶۲

[فی ذکر فرع آخر]

اشارة

فرع لو تخیل فی أثناء اللاحقة عدم إتیان السابقة فعدل إلیها، ثمّ بعد العدول تذکّر بأنّه أتی بالسابقة، مثلا فی صـلاة العصـر تخیل عدم إتیانه الظهر، فعدل إلی الظهر، ثمّ بعد العدول تذکر إتیان الظهر، فهل یجوز إتمامها عصرا بالعدول أو بلا عدول و تقع عصرا أم لا؟

موضع لاـ یمکن العـدول، غیر مسـلم، و من أین نکشف المنـاط، و أمّا ثانیـا نفس روایات العـدول تـدلّ علی خلاف ذلک، و أنّ بین التـذکر فی الأثناء فی العـدول من اللاحقـة إلی السابقـة، و بین التذکر بعد الفراغ فرق حیث حکم فی الأوّل بالعدول و ما حکم بذلک بعد الفراغ، بل حکم بصحة الصّلاة و وقوعها اللاحقة، فکیف یمکن أن یقال: بأنّ بعد دلالة الدلیل علی الصحة لو تذکر بعد الفراغ من العشاء نسیان المغرب، نفهم الصـحة لو تذکر فی أثناء العشاء نسیان المغرب بعد مضـی محل العدول بدخوله فی رکوع الرکعة الرابعة من العشاء.

و أمّا فی الوجه الثـانی فنقول: علی تقـدیر شـمول (لاـ تعـاد) للأثناء، و لا نقول: بأنّ حـدیث (لا تعاد) متعرض لبعـد الفراغ، فنقول: بأنّ حدیث (لا تعاد) یقتضـی صحة ما مضی من العشاء بدون واجدیته لشرط الترتیب، و أمّا بعد التذکر فهو حیث یکون عالما لا ناسیا، فلا یحکم بعدم دخل شرطیة الترتیب لما بقی من صلاة العشاء بحدیث (لا تعاد) لأنّ الحدیث لا یشمل العمد، فأفهم.

و بعد ما قلت ذلک بحضرته مدّ ظله لم یصرّ علی الصحة و کأنه استرضی ما قلت، أو صار مترددا.

ثمّ إنّه إن قیل بصحة الصّلاة و وقوعها عشاء بدعوی انصراف أدلّة الدالّة علی اعتبار تأخر العشاء عن المغرب عن هذه الصورة.

نقول: هـذا أیضـا لاـ وجه له، لأـنّ التـذکر فی الأثنـاء لیس فردا نادرا، بل کثیرا ما یتفق فلا وجه لانصـراف الاطلاق منه، و یؤیـد اعتبار الترتیب حتّی لو تـذکر فی أثناء اللاحقـة للأخبار المتقدمـة الدالّـة علی العـدول لأنّ لزوم العدول منها إلی السابقة یکون لأجل اشتراط

الترتیب، أعنی: تأخر اللاحقة عن السابقة، فعلی هذا الحق بطلان الصّلاة فی هذا الفرض، نعم ینبغی الاحتیاط باتمامها عشاء ثمّ إتیان المغرب، ثمّ عشاء اخری بعد المغرب، فافهم). (المقرر)

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۶۳

[الحقّ بطلان الصّلاة و عدم وقوعها عصرا بالعدول]

الحقّ بطلان الصّلاة و عدم وقوعها عصرا، لأنّه بالعدول إلی الظهر زالت استدامة الحکمیة المعتبرة فی النیة، فلیست قابلة لصیرورتها عصرا، و لا تقع ظهرا للاتیان بها، فمع إتیانه بها لا محل للعدول إلیها فلا تقع هذه الصّلاة لا الظهر و لا العصر.

ثمّ اعلم أنّ العدول یتصور من النافلة إلی النافلة، و من النافلة، إلی الفریضة، و من الفریضة إلی النافلة، و من الفریضة الأدائیة إلی الفریضة القضائیة، و من الفریضة الأدائیة إلی الفرضیة الأدائیة.

أمّا العدول من النافلة إلی النافلة فغیر جائز لعدم الدلیل علیها، و کذا من النافلة إلی الفریضة.

و أمّا من الفریضة إلی النافلة فلا یجوز إلّا فی موردین: أحدهما فی من شرع فی الفریضة فقامت الجماعة، فیجوز العدول، و ثانیهما فیما. إذا قرأ المصلّی فی صلاة الجمعة غیر صورة الجمعة، فإنّه یجوز له العدول إلی النافلة، ثمّ استینافها.

و أمّا من الفریضة الأدائیة إلی الأدائیة فمن السابقة لا یجوز العدول إلی اللاحقة، و یجوز من اللاحقة إلی السابقة علیها کالعدول من العصر إلی الظهر.

و أمّا من الفریضة الأدائیة إلی الفریضة القضائیة، ففی صورة کون اللاحقة متصلا باللاحقة، مثل من تذکّر فی صلاة ظهره فوت صلاة الفجر من هذا الیوم، فلا إشکال فی جواز العدول، أو وجوبه، و أمّا مع الفصل بینهما، بأن تذکر فی صلاة الظهر فوت صلاة ظهر یوم السابق، أو أیاما سابقة، فشمول أخبار العدول لهذه الصورة

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۶۴

کان مورد الکلام و قد مضی الکلام فیه و الحمد للّه أوّلا و آخرا و صلّی اللّه علی آله و لعنة اللّه علی أعدائهم.

ربّ زدنی علما و عملا و ألحقنی بالصالحین کتبه الأحقر علی الصافی الگلپایگانی ۱۳۷۲

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۶۵

الثانی من أفعال الصّلاة القیام

اشارة

و فیه جهات یبحث فیها:

الجهة الاولی: اعلم أنّ القیام عدّه بعض من الفقهاء الثانی من أفعال الصّلاة، و بعضهم الثالث من أفعالها، و لعلّ وجه عدّه الثانی من أفعالها هو أنّ کلّ من یتهیأ للصّلاة و ینویها، لا بد من أن یقوم و یکبر، فحیث إنّه لا بد من القیام قبل تکبیرة الاحرام فلأجل هذا عدّه الثانی من أفعالها، و من عدّه الثالث من أفعالها لعل کان نظره إلی أنّ قیام الواجب حیث یکون حال الشروع فی تکبیرة الاحرام، فالقیام لیس واجب قبلها فعدها الثالث من أفعالها.

و علی کلّ حال القیام من جملة أفعال الصّلاة، و من جملة ما یکون من مقوماتها، و اعتباره و دخله فی الصّلاة فی الجملة ممّا لا إشکال فیه، بل هو فی الجملة من جملة الضروریات بین المسلمین، و کان مثل أصل الصّلاة ضروریا، لأنّه متی جاء رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بالصّلاة من قبل اللّه تعالی کان مع القیام، و أوّل صلاة صلّی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم کان مع

القیام، فهو کان یصلّی قائما و یقول علی ما نقل عنه، (صلّوا

تبیان الصلاة، ج‌۵، ص: ۶۶

کما رأیتمونی اصلّی) مضافا إلی دلالة بعض الآیات الشریفة علی ذلک مثل قوله تعالی (الَّذِینَ «۱» یَذْکُرُونَ اللّهَ قِیاماً وَ قُعُوداً) و دلالة بعض الروایات الواردة عنهم:

علیه، فاعتباره فی الجملة فی الصّلاة ممّا لا إشکال فیه.

و ما ینبغی أن یتکلم فیه فی هذا المقام هو أنّ من یراجع کلمات الفقهاء رضوان اللّه علیهم، یری بأنّهم یعدّون القیام من الأرکان، و مرادهم من الرکن، علی ما یظهر من کلام بعضهم، هو ما یوجب نقیصته عمدا کان أو سهوا بطلان الصّلاة، و علی ما یظهر من کلام بعضهم، هو ما توجب زیادته و نقیصته عن عمد کانت أو سهو بطلان الصّلاة.

فالتزامهم بأنّ القیام رکن، کما یظهر من عبارة الشّیخ رحمه اللّه فی المبسوط، و ابن حمزة رحمه اللّه فی الوسیلة و غیرهما کالمحقق رحمه اللّه و غیره مع التزامهم بأنّ الرکن ما یوجب نقصه عمدا و سهوا بطلان الصّلاة، أو زیادته و نقصانه عمدا کان أو سهوا، و الحال أنّه من المسلّم عدم بطلان الصّلاة بنقصه سهوا، لأنّه لو نسی المکلف القراءة حتّی دخل فی الرکوع فتصحّ صلاته و الحال أنّه أخلّ بالقیام حال القراءة سهوا، فمن أجل هذا وقعوا فی الاشکال فی الجمع بین کون القیام رکنا الموجب نقصه عمدا و سهوا بطلان الصّلاة کما عن بعض، و زیادته و نقصانه عمدا و سهوا یوجب بطلانها أیضا کما بعض آخر، و بین عدم بطلان الصّلاة لو سها و ترک القراءة و دخل فی الرکوع ففات منه القیام حال القراءة، و مع ذلک لا یلتزمون ببطلان الصّلاة بترکه سهوا فی هذا المورد.

و لأجل هذا الاشکال تصدّی بعضهم لبعض توجیهات حتّی یرتفع هذا

---

(۱)- سوره نساء آیه ۱۰۳.

تبیان الصلاة، ج‌۵، ص: ۶۷

التهافت، و من جملتها هو أن یقال: بأنّ القیام الّذی یکون رکنا فی الصّلاة هو القیام حال تکبیرة الاحرام، و قیام المتصل بالرکوع، فلو أخلّ المصلّی بهما تبطل و إن کان إخلاله عن سهو.

نقول: اعلم مقدمة بأنّ الرکن لغة عبارة عن قوائم أربع یقع علیها السقف بحیث لو لم یکن أحد منها لا یبقی السقف و علی هذا نقول: بأنّ المناسب لهذه المعنی هو کون الرکن فی الصّلاة، هو ما بعدمه تنعدم الصّلاة، و بعبارة اخری ما علیه اصطلاح بعض من القدماء من أنّ الرکن هو ما یوجب نقصه عمدا و سهوا بطلان الصّلاة، و أمّا زیادته تصیر موجبا للاخلال بالصّلاة فغیر مناسب مع معناه اللغوی، لأنّ زیادة القوائم لا توجب انعدام البناء و السقف، و إن فرض کون زیادته موجبا لبطلانها فلیس من باب کونه رکنا فی المرکب، بل یکون من باب أنّ فی المرکب اعتبر المعتبر شرطا آخر و هو تقید جزء الفلانی بعدم کونه متعددا و مکررا. «۱»

إذا عرفت ذلک نقول: بأنّه علی ما یری فی کلماتهم یکون للقیام الصلاتی أفراد: القیام حال تکبیرة الاحرام، و القیام حال القراءة و القیام حال القنوت، و القیام المتصل بالرکوع، و القیام بعد الرکوع قبل الهویّ إلی السجود.

أمّا القیام حال التکبیر فلا یتحقّق له زیادة و نقیصة إلّا بزیادة التکبیر، أو

---

(۱)- أقول: إنّ معنی الرکن لغة ما أفاده مدّ ظلّه العالی، و لکن التعبیر بالرکن فی الصّلاة، و تسمیة بعض الأجزاء رکنا لیس إلّا من باب أنّهم رضوان اللّه علیهم بعد المراجعة بالأدلّة رأوا أنّ بعض ما یعتبر فیها یکون دخله بنحو یوجب الاخلال به زیادة و نقیصة عمدا و سهوا بطلان الصّلاة، و بعضها لیس کذلک، فسمّوا الأوّل بالارکان، و علی کل حال لا یهمّنا البحث عن ذلک.

(المقرّر).

تبيان الصلاة، ج‌۵، ص: ۶۸

بنقيصتها و أمّا القيام حال القراءة فليس بركن مسلما و أمّا القيام حال القنوت فمستحب، و أمّا القيام بعد الركوع فليس بركن، فيبقى القيام المتصل بالركوع.

فنقول: إنّ ما يمكن ان يقال فى وجه كونه ركنا امور:

الامر الأوّل: قوله عليه السّلام فى بعض الروايات (لا صلاة لمن لم يقم صلبه) بدعوى دلالة هذه الرواية على وجوب القيام، و عدم صلاة لمن لا يراعى القيام.

و فيه أمّا أوّلا فلا دلالة للرواية على وجوب القيام، لأنّ إقامة الصلب يمكن فى الجلوس أيضا، لأنّ إقامة الصلب عبارة عن وضع أعلى البدن بحيث لا يحصل تقوس للبدن، و بعبارة اخرى استقامة فقار الظهر، و هو كما يمكن فى القيام يمكن فى الجلوس، فما وجه حملها على إقامة الصلب بالقيام، فهى لا تدلّ على اعتبار القيام.

و ثانيا لا يثبت بها وجوب القيام المتصل بالركوع فضلا عن ركنيته، بل غاية الأمر تدلّ الرواية على اعتبار قيام فى الجملة فى الصّلاة، و هو غير ما نحن بصدده.

الامر الثانى: دعوى الاجماع على ركنية قيام المتصل بالركوع (و إثبات الاجماع مشكل، لعدم دعواه فى خصوص القيام المتصل بالركوع، بل ظاهر كلامهم إمّا عدّ القيام من واجبات الصّلاة أو من أركانها لا خصوص القيام المتصل بالركوع، بل يظهر من المراسم أنّ وجوب أصل القيام ليس متفقا عليه، لأنّ المستفاد من عبارته هو أنّ من أصحابنا من يقول بوجوبه و هو عندى أصحّ، فعلى كل حال إثبات ركنية القيام المتصل بالركوع، بل وجوبه بالاجماع مشكل).

الامر الثالث: أن يقال: إنّ إطلاق الركعة بالركعات ليس إلّا من باب كون الركوع فيها، فالركعة مرّة من الركوع فعلى هذا المراد من الركعة هو الركوع، فما ترى من التعبير مثلا (يقوم إلى الركعة الثالثة) أو (قام إلى الركعة) يكون المراد هو القيام

تبيان الصلاة، ج‌۵، ص: ۶۹

إلى الركوع فعلى هذا نقول: بأنّ القيام بحسب المستفاد من مثل هذه الروايات واجب لأن يركع، و بعبارة اخرى يجب القيام إلى الركوع، لأنّ المراد بالركعة هو الركوع هنا، فمن هنا نكشف أنّ الواجب هو القيام للركوع، و ليس معنى القيام للركوع إلّا وجوب قيام متصل بالركوع، و هذا معنى وجوب القيام المتصل بالركوع.

و فيه أمّا أوّلا فلأنّه بعد فرض تسليم كون إطلاق الركعة بالركعة هو كون الركوع فيها، و لكن لا يثبت ذلك إلّا أنّ إطلاق الركعة بالركعة يكون بهذا الاعتبار، و لكن لا يثبت به أنّ فى كل مورد ورد حكم على الركعة ورد على الركوع فعلى هذا ليس المراد من (يقوم إلى الركعة) أو (قام إلى الركعة) القيام إلى الركوع، فلا يثبت بهذا البيان وجوب القيام المتصل بالركوع.

و أمّا ثانيا فغاية ما يستفاد من ذلك وجوب القيام للركوع، و هذا لا يثبت إلّا وجوبه مقدمة للركوع، و كون القيام من محققات الركوع، لا أنّه واجب مستقل بنفسه، مع أنّا قلنا فى الوجه الأوّل بفساد أصل المطلب، و أنّ ظاهر (يقوم إلى الركعة) و غيره ليس القيام إلى الركوع حتّى يقال بدخل القيام فى الركوع.

الامر الرابع: أن يقال بوجوبه و كونه ركنا لا أنّه واجب مستقل و ركن مستقل فى قبال ساير واجبات الصّلاة و أركانها، بل من باب كون القيام المتصل بالركوع من مقومات الركوع الّذى هو ركن فى الصّلاة، و من محققاته، بدعوى أنّ الركوع ممّا لا يتحقّق إلّا إذا كان عن قيام، و بعبارة اخرى يعتبر فى الركوع تحققه عن القيام، و إلّا لم يمكن ركوعا.

و فيه أنّ دعوى اعتباره فى الركوع فاسد، لأنّ وجه هذه الدعوى ليس إلّا أن يقال: إمّا بدخالة ذلك فيه فى الصدق العرفى، بمعنى أنّ الركوع فى نظر العرف لا

تبيان الصلاة، ج‌۵، ص: ۷۰

يتحقق إلا إذا حصل عن قيام، و إمّا أن يقال: بـدخله فيه شـرعا، و كلاهما فاسـد، لأنّا نرى عدم تصـرف من الشـرع فى الركوع، و نرى عدم توقف صدق العرفى عليه على ما إذا كان عن قيام، كما ترى فى موارد إطلاقاته، فشيخ ركّع ليس إلا من كان فى حال الركوع، و لا يعتبرون فيه ان يكون ركوعه عن قيام «۱».

الامر الخامس:

اشارة

أصالـة الركنيـة بمعنى أنّه إذا شـك فى كون شـىء من الأركـان أولا، فالأصل يقتضـى ركنيته، و لا بـدّ لنا أوّلا من عطف عنان الكلام بنحو الاختصار إلى أصل هذه المسألة حتّى يظهر حال المورد.

فنقول بعونه تعالى: بأنّ الشّيخ رحمه اللّه فى الرسائل ذكر فى الشّك فى المكلف به تنبيهات، يكون أحدها هو أنّه إذا شك فى ركنية شىء بمعنى دخلهـا فى المأمور به فى مطلق حال العمـد و النسـيان، و عـدم ركنيته بمعنى عـدم دخلها إلّا فى حال العمـد، فهل الأصـل يقتضـى ركنيته أو يقتضـى عـدمها، و بعبـارة اخرى هل المورد يكون من صـغريات الأقل و الأكثر الارتباطى حتّى نقول فيه: بالبراءة أو لا؟

وجه كون المورد مجرى البراءة، هو أنّ الضابـط فى إجراء البراءة، هو أن يكون لنا معلوم و مشـكوك، و بعبارة اخرى و أوضـح يكون أمر واحـد انبساطيا، فعلم انبساطه على رأس تسـعة أجزاء، و لا ندرى انبساطه على العاشـر، فلنا معلوم و مشـكوك، ففى هذا المورد قلنا بالبراءة بالنسبة إلى الزائد المشكوك انبساط الأمر عليه، و فى المقام يكون كذلك، لأنّ انبساط الأمر على التسعة و على العاشر فى

---

(۱)- أقول: و إن كـان لاـ يبعـد دعوى أنّ الركوع الّذى عبـارة عن خضوع خـاص لاـ يتحقّق إلّا إذا كان عن قيام، و أمّا إذا صـدر عن جلوس فلا يقال: إنّه أوجد الخضوع الخاص، و لكن مع ذلك لا تطمئن النفس بدخله فيه، فتأمل. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۷۱

خصوص حال العمد معلوم، و لكن انبساطه على العاشر فى حال النسيان مشكوك، ففى الزائد المشكوك تجرى أصالة البراءة، فتكون النتيجة أنّ الأصل فى ما شك فى ركنية شىء و عدمها هو عدم الركنية.

[قال الشيخ رحمه اللّه ببطلان العبادة بنقص الجزء سهوا]

و لكن الشّـيخ رحمه اللّه قال فى المقام: ببطلان العبادة بنقص الجزء سـهوا إلّا أن يقوم دليل خاصّ على الصـحة، لأنّ ما كان جزء حال العمـد يكون جزء حـال الغافلـة، فـإذا انتفى انتفى المركـب، أمّا عموم جزئيته لحال الغافلـة، فلأنّ الغافلـة لا يوجب تغيير المأمور به، فإن المخـاطب بالصّلاة مع السورة إذا غفـل عن السورة فى الأثناء لا يتغير الأمر المتوجه إليه قبل طروّ الغافلـة، و لم يحـدث من قبل الشارع أمر آخر حين غفلته لأنّه غافـل، و يرى الناظر فى كلمات من تأخر عن الشّـيخ رحمه اللّه بأنّ غالبهم أجابوا عنه، و التزموا بكون المورد مورد البراءة كالأقل و الأكثر الارتباطى.

و لكن لا يبعـد تماميـة كلام الشـيخ رحمه اللّه، فنقول: بأنّ المفروض تعلق الأمر بالمركب الذى يكون جزء المنسـى جزء له، ففى حال النسـيان إن قيل بأنّ هذا الأمر يدعو إلى أجزاء المركب غير الجزء المنسـى، فغير صحيح، لأنّ هذا الأمر على الفرض كان على المركب

الواجد لهذا الجزء المنسى، و إن قيل بأنّ امرا آخر يكون فى البين يدعو إلى المركب الفاقد لهذا الجزء المنسى، فهو أيضا غير صحيح لعدم وجود امر آخر فى البين، فعلى هذا لا بدّ من الالتزام بعدم إجراء البراءة، لأنّه بعد فرض تعلق الأمر بالمركب الواجد لهذا الجزء، فلا بدّ إمّا من الالتزام بسقوط الأمر مع فرض نسيان الجزء، و عدم بقاء مطلوبية المكلف به من رأس، فهو ممّا لا يمكن الالتزام به، و إمّا من تعلق الأمر بالمركب بلا جزء المنسى، فهذا أيضا غير صحيح لما قلنا من أنّ الأمر الأوّل لا يمكن أن يدعو إلى المركب الفاقد للجزء، لكونه داعيا على الفرض على

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۷۲

المركب الواجد للجزء، و أمّا امر آخر فلم يكن فى البين حتّى يدعو إلى المركب الفاقد لهذا الجزء، و إمّا من الالتزام بعدم سقوط الأمر، و بقاء الطلب على المركب الّذى يكون المنسى جزء له، غاية الأمر حين النسيان لا يمكن فعلية هذا الأمر و بعث المكلف و زجره، و لكن بعد النسيان يتوجه نحوه، و لا بدّ من إتيانه المركب مع الجزء المنسى، هذا وجه عدم كون المورد مورد إجراء البراءة. «۱»

[فى ذكر اشكال آخر من السيد ره]

و هنا إشكال آخر و هو أنّ المقام ليس كالأقل و الأكثر، لأنّه فى الأقل و الأكثر تعلق الأمر، و انبساطه على تسعة أجزاء يكون مسلما، و انبساطه على الجزء العاشر مشكوكا، فحيث يكون فى البين معلوم و مشكوك، فيكون المورد مورد البراءة بالنسبة إلى الجزء العاشر، و أمّا فى المقام فتعلق الأمر و انبساطه على تمام العشرة

---

(۱)- أقول: قلت بحضرته مد ظله العالى فى مجلس البحث: بأنّا نقول: إنّ المطلوب حال النسيان ليس إلّا المركب الفاقد للجزء. قولكم لا بد من وجود أمر على ساير الأجزاء- و هذا الأمر إمّا تقول بأنّه الأمر الّذى كان متوجها على المركب الواجد للجزء المنسى، فهو لم يكن على الفرض، لأنّه كان على المركب مع هذا الجزء، و على الفرض فى حال النسيان لا يمكن توجه هذا الأمر لكون المكلف ناسيا، و إمّا تقول: إنّ الباقى مأمورا به بأمر آخر، فعلى الفرض ليس أمرا آخر على المركب الفاقد لهذا الجزء- ليس بتمام، لأنّا نقول: بعد فرض كون الأمر انبساطيا فبسط إلى أجزاءه المركب كما التزمتم فى الأقل و الأكثر، فنقول: بعد نسيان الجزء المركب لا يمكن انبساطه إلى الجزء المنسى، و توجهه به، لكون المكلف ناسيا، و أمّا انبساطه الى ساير الأجزاء فباق، لا إشكال فيه.

فالمانع من إجراء البراءة ليس إلّا أنّ توجيه التكليف بغير الجزء المنسى غير ممكن، فإذا فرض تصحيح ذلك كما نبين إنشاء اللّه، فلا مانع من إجراء البراءة من هذا الحيث، لما قلنا من أنّ الأمر الأوّل يدعو نحو ساير الأجزاء.

و لمّا قلت ذلك رفع اليد من هذا الاشكال، و استشكل مد ظلّه العالى على كون المورد مثل الأقل و الأكثر فى إجراء البراءة باشكال آخر، فقال: و هنا إشكال آخر ... (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۷۳

معلوم، لأنّه على الفرض تعلق الأمر بالسورة الّتى هى جزء العاشر معلوم، فكيف يكون مورد البراءة (قلت بحضرته مدّ ظلّه العالى: بأنّ شمول الأمر و انبساطه على السورة فى حال العمد معلوم، و أمّا فى حال النسيان مشكوك، فلنا معلوم و مشكوك فتجرى البراءة فى المشكوك) فقال: بأنّ بقاء الأمر الأوّل بالنسبة إلى ساير الأجزاء موقوف على توجه التكليف بتسعة أجزاء بالناسى حين نسيانه الجزء العاشر، و هو غير معقول.

[فى ذكر بعض الوجوه لتصحيح توجيه التكليف الى الناسى]

و لكن بعد ذلك اختار دامت بركاته توجّه التكليف بالناسى، و ذكر بعض توجيهات ذكر فى مقام تصحيح توجيه التكليف بالناسى.
منها أن يوجه تكليف بالتسعة بكل أفراد المكلفين، ثمّ توجه المولى تكليف آخر على الجزء العاشر بالعامد.
منها أن يوجه تكليف بالعشرة بالعامدين، و توجه تكليف آخر بالتسعة بخصوص الناسين لجزء العاشر، غاية الأمر لا بعنوان الناسى حتّى يقال: كيف يمكن الخطاب به بهذا العنوان، بل بعنوان ملازم، مثل أن يدرى المولى بأنّ كل الناسين لابسون لباس الأبيض فيقول: أيّها اللابسون لباس الأبيض (أقيموا الصّلاة المركبة عن تسعة أجزاء) و غير ذلك.

[فى ذكر اشكال آخر]

ثمّ إنّه مد ظله أورد إيرادا آخر، و هو منشأ الاشكال فى نظره الشريف، فقال: بعد ما يكون على المفروض المأمور به للعامة عشرة أجزاء، فمن يشرع فى الصّلاة حيث يكون ملتفتا قبل طروّ النسيان، فهو ينوى إتيان الصّلاة المركبة من عشرة أجزاء، فإذا طرأه النسيان فى الأثناء و نسى السورة مثلا الّتى هى الجزء العاشر، فما هو محركه هو الأمر بالعشرة، و ما نواها أيضا هو الصّلاة المركبة من

عشرة أجزاء، فكيف يمكن بعث المكلف الناسى للسورة إلى الصّلاة الفاقدة للسورة، مع أنّه بحسب نيته منبعث نحو الصّلاة مع السورة و لا ينوى الصّلاة بلا سورة أصلا، و بعد عدم انبعاثه إلّا إلى الاتيان بالمركب الواجد لهذا الجزء المنسى وقت شروعه فى الصّلاة، فمع تخيله بأنّه مأمور بهذا المركب الواجد لهذا الجزء المنسى، و عدم علمه بأمر آخر من قبل المولى على الفاقد لهذا الجزء، فلا يمكن و لا يعقل انبعاثه نحو الأمر بالمركب الفاقد للجزء.
فإذا لا يمكن انبعاثه نحوه لا يمكن و لا يعقل أمر المولى بما لا يمكن انبعاث المكلف نحوه، فعلى هذا لا يعقل فى الفرض بقاء الأمر على المركب الفاقد للجزء،، و بعد عدم إمكان أمر هكذا على الفاقد فى مقام الثبوت، فلا بدّ للمولى إمّا من رفع اليد عن المأمور به المركب من أجزاء اخر و هذا الجزء المنسى رأسا، و إمّا من بقاء أمره على المركب الواجد لهذا الجزء، غاية الأمر حال نسيان الجزء لم يكن الأمر بالنسبة إليه فعليا، و لكن بعد رفع النسيان يجب الاتيان بالمركب مع هذا الجزء.
فمع عدم إمكان أمر على الفاقد للجزء لا يعقل إجراء البراءة فى المقام، لأنّ نفس البراءة غير قابلة لاثبات التكليف على غير فرد المشكوك جزئيته فى حال النسيان، لأنّ البراءة ترفع التكليف و لا تثبته، و بقاء الأمر على ساير الأجزاء متفرع على معقولية توجه الأمر إلى المركب الفاقد للجزء بالمكلف، و هو غير معقول لعدم إمكان انبعاث المكلف نحوه، فظهر لك أنّ الحق ما ذهب إليه الشّيخ رحمه اللّه فى هذا المقام.
(نعم، يمكن للشارع أن يكتفى فى مقام الامتثال بباقى الأجزاء، و يقبل المركب الفاقد للجزء المنسى، و يحكم بعدم وجوب الاعادة و القضاء بعد التذكر، كما أثبت ذلك فى الصّلاة حيث قال عليه السّلام (لا تعاد الصّلاة إلّا من خمسة) و لا يحتاج إلى أن

يقال: بأنّه جعل الفاقد بدل الواجد كما يظهر من كلام الشّيخ رحمه اللّه، بل ما هو المأمور به حال النسيان، هو ما بقى من الأجزاء و الشرائط، لكون لسان (لا تعاد) الشرح و الحكومة) «۱».

[فى ان مع الشك فى الركنية و عدمها الاصل الركنية]

إذا عرفت أنّ مع الشّک فی الرکنیة و عدمها یکون الأصل الرکنیة، فنقول ما نحن فیه أعنی: فی القیام: بأنّ وجوب القیام و کونه من أفعال الصّلاة فی الجملة ممّا لا إشکال فیه، و هذا یظهر من بعض الآیات الکریمة و الاحادیث الشریفة، و ما هو المرکوز عند المسلمین، و أمّا کونه رکنا بالمعنی الّتی قلنا- أعنی: کون نقصه عمدا و سهوا موجب لبطلان الصّلاة، کما هو المناسب لمعنی الرکن و قدمنا بیانه- فنقول: أمّا القیام حال القراءة واجب لمن تمکن من القیام و لیس برکن، و أمّا القیام بعد الرکوع

---

(۱)- أقول: و لکن الحق هو إجراء البراءة فی المقام و کون المورد من صغریات الأقل و الأکثر الارتباطی، لأنّ الاشکال إن کان من ناحیة انبعاث المکلف و أنّه مع انبعاثه إلی المرکب الواجد، کیف ینبعث نحو المرکب الفاقد للجزء، فنقول: بعد کون الأمر و البعث إلی الطبیعة، غایة الأمر کل مکلف یأتی بکل فرد من الطبیعة الّذی هو مصداقه، فکما أنّ المسافر یصلّی رکعتین، و الحاضر أربع رکعات، کذلک الناسی یأتی بتسعة أجزاء فی مقام امتثال الطبیعة بعشرة اجزاء، فهما لا یقصدان إلّا امتثال الأمر المتعلّق بالطبیعة، و لو فرض أنّ أحدا قصد فردا خاصا منها من باب تخیل کونه مورده، و لکن أتی بالفرد الآخر فی مقام الامتثال، و الحال أنّ فی الواقع کان ما أتی هو الواجب علیه بعنوان امتثال الطبیعة، فقد امتثل الأمر بالطبیعة، غایة الأمر یکون الخطاء فی التطبیق، و صرف قصد إتیان الفرد المکلف به الذاکر مع إتیانه بالفرد المکلف به الناسی، لا یوجب فساد عمله کما تری أنّ الشخص لو تخیّل حین الشروع إلی الصّلاة الاتیان بصلوة القائم، و فی الأثناء طرأ له العجز عن القیام فجلس، و تمّ صلاته جالسا، فهل یقال: ببطلان صلاته لأجل أنّه قصد حین الشروع الصّلاة القائم، فهکذا فی ما نحن فیه، فظهر لک أن الأصل فی الشّک فی الرکنیة یکون عدمها. (المقرّر).

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۷۶

فهو أیضا واجب، کما یظهر من بعض الأخبار (ثمّ قم منتصبا) و لکنه لیس برکن، و أمّا القیام حال القنوت فهو لیس بواجب، و أمّا القیام حال التکبیر فهو واجب، و النزاع فی أنّه رکن أو شرط لرکن، و هو تکبیرة الاحرام، فلا ثمرة فیه.

الجهة الثانیة: فی ما قیل باعتباره فی القیام، و هی امور:

الأمر الأوّل: الاستقلال

اشارة

و المشهور اعتباره و یدلّ علیه روایتان:

[فی ذکر روایتین لکون الاستقلال شرطا وضعا]

الروایة الاولی: ما رواها عبد اللّه بن بکیر (قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الصّلاة قاعدا أو متوکیا علی عصاء أو حائط، فقال: لا ما شأن أبیک و شأن هذا ما بلغ أبوک هذا بعد). «۱»

و لو کنّا نحن و ما ذکر من هذه الروایة کان المناسب الجواب بأنّه یجوز أو لا یجوز، لا أن یقال (لا، ما شأن أبیک الخ) و هل یستفاد منها کون الاستقلال معتبرا فی القیام، أو أنّه واجب مستقل فی عرض القیام؟

اعلم أنّ ما تدلّ علیه الروایة لیس إلّا اعتبار الاستقلال، و أمّا کونه شرطا للقیام فلا دلالة لها علی ذلک، بل لا یبعد دعوی ظهورها علی اعتباره فی الصّلاة لا فی القیام، لأنّه یقول (عن الصّلاة قاعدا أو متوکیا الخ) و أمّا اعتبار الاستقلال فی غیر حال القیام و عدمه،

فالمستفاد من الروایة هو خصوص حال القیام لا حال القعود، لأنّه یسأل عن جواز الصّلاة قاعدا أو متوکیا علی عصاء.

الروایة الثانیة: ما رواها عبد اللّه بن سنان عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (قال: لا تمسک

(۱)- الروایة ۲۰ من الباب ۱ من ابواب القیام من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۷۷

بخمرک و أنت تصلّی، و لا تستند إلی جدار و أنت تصلّی إلّا أن تکون مریضا). «۱»

تدلّ علی عدم جواز الاستناد بالغیر من جدار و غیره حال الصلاة و اعتبار الاستقلال حال الصّلاة.

و المراد من حرمة شیء فی شیء هو الارشاد إلی منعه فیه، و لازمه فساد الصّلاة، و بعبارة اخری تکون الحرمة هی الحرمة الوضعیة، فمع عدم الاستقلال و الاستناد بالغیر تفسد الصّلاة، و هذا غیر التمسک للفساد بأنّ النهی فی العبادة یقتضی الفساد.

و الظاهر من الروایة اعتبار الاستقلال فی الصّلاة فی قبال القیام، لا أنّه شرط فی القیام، بل الظاهر منها اعتبار الاستقلال فی مطلق أفعال الصّلاة، فلا یجوز فی حال الرکوع أو الجلوس أو السجود أیضا الاتکاء و الاستناد إلی الغیر، بل یعتبر فیها الاستقلال.

[فی ذکر الروایات الدالّة علی عدم اعتبار الاستقلال]

هذا ما یستفاد من هاتین الروایتین، و فی قبالهما بعض الروایات یمکن أن یقال: بدلالته علی عدم اعتبار الاستقلال:

الروایة الاولی: ما رواها علی بن جعفر (أنّه سئل أخاه موسی بن جعفر علیه السّلام عن الرجل هل یصلح له أن یستند إلی حائط المسجد و هو یصلّی، أو یضع یده علی الحائط و هو قائم من غیر مرض و لا علة؟ فقال: لا بأس، و عن الرجل یکون فی صلاة فریضة فیقوم فی الرکعتین الأوّلتین هل یصلح له أن یتناول جانب المسجد

(۱)- الروایة ۲ من الباب ۱۰ من ابواب القیام من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۷۸

فینهض یستعین به علی القیام من غیر ضعف و لا علة؟ فقال: لا بأس به). «۱»

استدل بها علی عدم وجوب الاستقلال تمسکا بالفقرة الاولی منها، و لکن لا یبعد کون الفقرة الاولی متعرضة لخصوص النافلة و جواز الاستناد فیها بحائط و غیره بقرینة الفقرة الثانیة المصرحة فیها بالسؤال عن خصوص الفریضة بقوله (و عن الرجل یکون فی صلاة فریضة) فلهذا یستشعر منها أنّ قول السائل فی الفقرة الاولی (عن الرجل هل یصلح له ان یستند إلی حائط المسجد و هو یصلّی) هو النافلة و أمّا الفقرة الثانیة متعرضة لحکم جواز الاستناد فی حال النهوض إلی القیام لا حال فعل من أفعال الصّلاة من قیام و غیره.

الروایة الثانیة: ما رواها سعید بن یسار (قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن التکأة فی الصّلاة علی الحائط یمینا و شمالا، فقال: لا بأس). «۲»

تدلّ بظاهرها علی جواز الاستناد و عدم اعتبار الاستقلال فی الصّلاة.

الروایة الثالثة: ما رواها عبد اللّه بن بکیر عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (قال: سألته عن الرجل یصلّی متوکیا علی عصاء أو علی حائط، قال: لا بأس بالتوکی علی عصاء و الاتکاء علی الحائط). «۳»

تدلّ علی عدم اعتبار الاستقلال بظاهرها فی الصّلاة و إطلاقها یقتضی الجواز فی النافلة و الفریضة.

(۱)- الروایة ۱ من الباب ۱۰ من ابواب القیام من الوسائل.

(۲)- الرواية ۳ من الباب ۱۰ من ابواب القيام من الوسائل.

(۳)- الرواية ۴ من الباب ۱۰ من ابواب القيام من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۷۹

إذا عرفت أنّ فى المقام روايات ظاهر بعضها يكون مخالفا مع ظاهر بعض الآخر، فإن كنا نحن و خبرين الدالين على اعتبار الاستقلال، و رواية على بن جعفر فقط، يمكن أن يقال: بأنّ رواية على بن جعفر محتملة لكونها واردة فى النافلة بقرينة ما قدمنا (كما أنّه إن كان دليل المنع خصوص أحد روايتين الدالّتين على المنع، و هو رواية ابن بكير يمكن أن يقال: بان الجواب حيث يكون غير موافق للسؤال، فلعله كان السؤال، بنحو لو بلغ بيدنا لا نستظهر منها المنع).

و على كل حال تارة يقال فى مقام رفع التعارض: بحمل خبرين الدالّين على اعتبار الاستقلال و عدم جواز الاستناد، على كراهة الاستناد بقرينته الروايات الثلاثة الدالّة على الجواز، و هذا النحو من الجمع و إن فرض كونه جمعا عرفيا فى غير المقام، و لكن فى المقام مشكل، لاشتهار المنع عن الاستناد و لزوم الاستقلال بين الاصحاب.

و تارة يقال فى مقام الجمع: بأنّه بعد كون روايات المجوزة دالّة بإطلاقها على جواز الاستناد فى النافلة و الفريضة، و كون خبرين الدالّين على المنع دالين على المنع بإطلاقهما فى الفريضة و النافلة، فيقال: بأنّ شمول الخبرين المانعين للفريضة أظهر كما أنّ شمول روايات المجوزة للنافلة أظهر، فيحمل ظاهر كل منهما على الاظهر، فتكون النتيجة جواز الاستناد فى النافلة و عدمه فى الفريضة.

[الحق اعتبار الاستقلال]

و لكن العمدة فى المقام هو ما قلنا من أنّه بعد كون الشهرة الفتوائية على المنع و المشهور مع أنّهم راوا أخبار المجوزة لم بها، و لا يرى قائل بالجواز إلّا ابو الصلاح رحمه اللّه، و يظهر من المحقق رحمه اللّه فى الشرائع إمّا تردد له أو كون نظره إلى الجواز، فتكون روايات المجوزة معرضا عنها فعلى هذا لا يمكن الأخذ بها، فالحق

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۸۰

اعتبار الاستقلال.

و أعلم أنّه كما قلنا المستفاد من رواية عبد اللّه بن سنان هو اعتبار الاستقلال فى الصّلاة، فيعتبر ذلك فى جميع أفعال الصّلاة حال القيام و الركوع، و بعد الركوع، و الجلوس، و السجود، و التشهد، و السلام، و لا يستفاد من الروايتين كون الاستقلال معتبرا فى القيام، و بعبارة اخرى لا دليل على كونه من شرائط القيام، هذا حال الاستقلال.

و امّا ما قيل فى وجه اعتبار الاستقلال و دخله فى القيام: بأنّ القيام عرفا لا يتحقق إلّا بالاستقلال فواضح الفساد، لأنّ حقيقة القيام غير متقوم به عند العرف، و لذا من يتكى على العصا يعدّ قائما.

الأمر الثانى: ممّا قيل باعتباره فى القيام الاستقرار.

[فى ذكر اقسام الاستقرار]

اعلم أنّ الاستقرار تارة يطلق و يراد به ما يقابل المشى و الحركة من أين، إلى اين و تارة يطلق و يراد منه الاستقرار المقابل للتزلزل، فالمستقر من لا يحرك بدنه فى مقابل المتزلزل مثل الشخص المرتعش، ففى هذا الاطلاق من الاستقرار يقابله التزلزل مع كون الشخص فى مكان واحد، غير خارج من أين إلى أين.

أمّا الاستقرار فى مقابل المشى و الحركة من أين إلى أين فتارة يقع الكلام فى حركة الشخص أصالة بمعنى أنّه يمشى بنفسه، فاعتباره

فی القیام الصلاتی غیر بعید، لا- من باب أن القیام لا یصدق مع المشی، لفساد ذلک لأنّه یصدق علی من یمشی قائما بأنّه قائم فی مقابل من یحرک جالسا، بل من باب ان المغروس و المرتکز عند المسلمین هو اعتبار الاستقرار بهذه المعنی فی القیام فی الصّلاة و عدم معهودیة الصّلاة بهذا النحو عند المتشرعة.

و تارة یقع الکلام فی الحرکة التبعیة، مثل حرکة الشخص بتبع السفینة أو المحل

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۸۱

أو غیرها، فهو فی هذه الحرکة لا یحرک بنفسه و بالأصالة، بل یحرک بتبع السفینة أو المحل.

قد یقال فی وجه عدم اشتراط هذه المعنی من الاستقرار فی القیام فی الصّلاة:

بأنّ بعض الروایات الواردة فی السفینة و الصّلاة فیها یدلّ علی عدم اعتبار الاستقرار المقابل لحرکة التبعیة، و یدور لزوم الاستقرار و عدمه مدار ما یستفاد من هذه الأخبار جوازا و منعا، و تفصیلا بین الاضطرار و الاختیار، فإنّ قلنا بالجواز کما لا یبعد نقول هنا بالجواز، و لکن حیث إنّ القریب بالنظر کون النظر فی الروایات الی بعض سفن الصغار المتداولة فی المیاه و الأنهار الصغیرة من قبیل الفرات و الدجلة، فلا یشمل لما نحن فیه، فلا ملازمة بین الجواز فی مورد الاخبار و بین أن یقال بالجواز فی ما نحن فیه لأنّ فیما نحن بصدده لا یکون المانع المتوهم إلّا المشی بالتبع، لا أنّ یکون الشخص متزلزلا کما تری فی السفن الکبیرة أو الطیارات و السیارات المتداولة فعلا، فمورد الروایة الواردة فی الصّلاة فی السفینة غیر ما نحن فیه. «۱»

(و قد یتمسّک بروایة واردة فی الاقامة، و هی الروایة ۱۲ من الباب ۱۳ من

---

(۱)- أقول: و لکن لو کان الحاصل من هذه الروایات هو جواز الصّلاة فیها، فنقول: أمّا أوّلا فحمل هذه الأخبار علی خصوص السفن الصغیرة کالبلم یکون بلا دلیل، لأنّ الظاهر منها الاطلاق، و لم یکن المتعارف فی زمان صدور الروایات خصوص السفن الصغیرة، بل کانت سفائن کبار، لتعارف السفر فی البحر فی الازمنة السالفة إلی حین صدور الروایات، و أمّا ثانیا فلو جازت الصّلاة و یتحقق القیام المعتبر فیها فی السفن الصغیرة مع کون حرکتها أکثر، ففی السفن الکبار و الطیارات و السیارات بطریق أولی، لأنّه یستفاد منها عدم اعتبار الاستقرار بهذه المعنی فی القیام، فتأمل. (المقرّر).

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۸۲

أبواب الأذان و الاقامة من الوسائل) الدالّة علی اعتبار التمکن فی الاقامة، کما یعتبر التمکن حال الصّلاة.

و استشکل فیها بأنّه بعد عدم اعتبار ذلک فی الاقامة یوهن ظهورها فی اعتبار التمکن فی الصّلاة، و اجیب بأنّ عدم اعتبار التمکن فی الاقامة ثبت من الخارج، و إلّا قلنا فیها أیضا، فتأمل.

و استدل بخصوص روایة هارون بن حمزة الغنوی، بدعوی دلالتها علی جواز الصّلاة لأنّه علیه السّلام (قال: ان کانت محملة ثقیلة إذا قمت فیها لم تتحرک فصلّ قائما، و ان کانت خفیفة تکفأ فصلّ قاعدا) «۱» و استشکل فیها فراجع.

إذا عرفت ذلک کله نقول: بأنّ الحق عدم اعتبار هذه المعنی من الاستقرار فی القیام، فلا یضرّ حرکة الشخص تبعا لأنّه بعد عدم دلالة دلیل علی اعتباره فنشک فی أنّه هل یکون شرطا فی القیام أولا، فیکون المرجع هو أصالة البراءة، لأنّه یکون ما نحن فیه علی هذا من صغریات الشّک فی الأقل و الأکثر الارتباطی، و حیث إنّا قلنا بأنّ الأصل فی الأقل و الأکثر الارتباطی، هو البراءة، فکذلک نقول فی المقام، لکونه من صغریاته.

و أمّا الکلام فی الاستقرار فی قبال التزلزل فاعتباره غیر بعید، لأنّ المغروس من القیام المعتبر فی الصّلاة هو هذا، فما هو المرتکز عند المتشرعة هو الاستقرار بهذه المعنی فی القیام فی الصّلاة، و یکون بحیث یعدّ التزلزل حال قیام الصّلاة أمرا منکرا، فافهم.

---

(۱)- الروایة ۲ من الباب ۱۴ من ابواب القیام من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۸۳

الجهة الثالثة:

اشارة

إذا لم یتمکن المکلف من القیام فی الصّلاة و عجز عن ذلک صلّی قاعدا، و إذا عجز عن ذلک صلّی علی جنبه الأیمن، و إن عجز عن ذلک صلّی علی جنبه الأیسر، و إن عجز عن ذلک صلّی مستلقیا.

و لا بدّ من ذکر الآیات و الأخبار الواردة فی الباب حتّی یظهر حقیقة الحال، فنقول بعونه تعالی: أما الآیات فقوله تعالی الَّذِینَ یَذْکُرُونَ اللّهَ قِیاماً وَ قُعُوداً وَ عَلی جُنُوبِهِمْ «۱» و قوله تعالی فَإِذا قَضَیْتُمُ الصَّلاةَ فَاذْکُرُوا اللّهَ قِیاماً وَ قُعُوداً وَ عَلی جُنُوبِکُمْ «۲» و ما یستفاد من الآیتین هو القیام و القعود و علی الجنب.

[فی ذکر الروایات فی الباب]

أمّا الروایات فمختلفة: بعضها یدلّ علی کون الواجب أوّلا القیام، ثمّ إن عجز عنه القعود، ثمّ ان عجز عنه الصّلاة علی الجنب، و بعضها یدلّ علی القیام، ثمّ القعود ثمّ الاستلقاء، و بعضها یدلّ علی أن مع العجز عن القیام یقعد، و ان لم یتمکن فعلی جنبه الایمن، و إن لم یتمکن فعلی جنبه الأیسر، و بعضها یدلّ علی أن مع العجز عن القیام یکون تکلیفه القعود، فإن لم یتمکن منه فعلی جنبه الأیمن، و إن لم یتمکن منه فعلی جنبه الأیسر، و ان لم یتمکن منه یصلّی مستلقیا.

أمّا ما یدلّ علی أنّ مع العجز عن القیام یقعد، و إن عجز عنه فیصلّی علی الجنب، فهو روایات:

الروایة الاولی: ما رواها أبو حمزة عن أبی جعفر علیه السّلام (فی قول اللّه عز و جل «الَّذِینَ یَذْکُرُونَ اللّهَ قِیاماً وَ قُعُوداً وَ عَلی جُنُوبِهِمْ» قال: الصحیح یصلّی قائما، و قعودا، و المریض یصلّی جالسا، و (عَلی جُنُوبِهِمْ) الّذی یکون أضعف من المریض الّذی

(۱)- سورة آل عمران، الآیة ۱۹۱.

(۲)- سورة النساء، الآیة ۱۰۳.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۸۴

یصلّی جالسا). «۱»

و الراوی عن أبی حمزة الثمالی یکون فی هذه الروایة ابن محبوب، و هو بحسب الطبقة لا یمکن أن یروی عن أبی حمزة إلا أن تکون روایته عنه بنحو الوجادة، و علی کل حال مفاد الروایة مفاد الآیتین، و تدلّ علی أنّ بعد العجز عن القیام تصل النوبة بالجلوس، و بعد العجز عنه تصل النوبة بالجنب، و لا تعرض فیها للجنب الأیمن، او الأیسر، ثمّ الاستلقاء، کما لا تعرض فی الآیتین المتقدمتین لهذا الحیث.

و یکون مثل الآیتین و هذه الروایة الروایتان المنقولتان فی طرق العامّة:

الاولی ما رواها عمر بن حصین عن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم، الثانیة ما روی عن امیر المؤمنین علیه السّلام.

الرواية الثانية: ما رواها سماعة (قال: سألته عن المريض لا يستطيع الجلوس قال فليصلّ و هو مضطجع، و ليضع على جبهة شيئا إذا سجد فإنّه يجزى عنه، و لم يكلف اللّه ما لا طاقة له به) «۲» بناء على كون المراد من الاضطجاع خصوص النيام على الجنب لا مطلق النيام.

الروايـة الثالثـة: ما رواها على بن الحسين المرتضى فى رسالـة المحكم و المتشابه نقلا من تفسير النعمانى (عن على عليه السّلام (فى حـديث) قـال: و أمّا الرخصـة الّتى هى الاطلاق بعـد النهى، فمنه قوله تعالى حافِظُوا عَلَى الصَّلَواتِ وَ الصَّلاةِ الْوُسْطى وَ قُومُوا لِلّهِ قانِتِينَ فالفريضة منه أن يصلّى الرجل صـلاة الفريضة على الأرض بركوع و سـجود تام، ثمّ رخص للخائف فقال سبحانه: فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجالًا أَوْ رُكْباناً

(۱) الرواية ۱ من الباب ۱ من ابواب القيام من الوسائل.

(۲)- الرواية ۵ من الباب ۱ من ابواب القيام من الوسائل.

و مثله قوله عز و جـل فَإِذا قَضَيْتُمُ الصَّلاةَ فَاذْكُرُوا اللّهَ قِياماً وَ قُعُوداً وَ عَلى جُنُوبِكُمْ و معنى الآيـة أنّ الصـحيح يصـلّى قائما، و المريض يصلّى قاعدا، و من لم يقدر أن يصلّى قاعدا صلّى مضطجعا و يؤمى بايماء فهذه رخصة جاءت بعد العزيمة). «۱»

بناء على كون المراد بالاضـطجاع أن يصـلّى على الجنب (كما لا يبعد كون المراد فى الرواية هذا و أن لم نقل بكون الاضطجاع النيام، على خصوص الجنب لا مطلق النيام لأنّ الظاهر من قوله تعالى (وَ عَلى جُنُوبِكُمْ) هو الصّـلاة على الجنب، و قوله عليه السّـلام (و من لم يقدر أن يصـلّى قاعدا صـلّى مضطجعا) يكون فى مقام بيان المراد من قوله تعالى (وَ عَلى جُنُوبِكُمْ) فقوله عليه السّلام (صلّى مضطجعا) أى صلّى على جنبه.

فإن كنا نحن و هذه الروايات لا دلالة لها إلّا على كون الواجب أوّلا القيام، و القعود، ثمّ الجنب.

[فى ذكر الروايات الدالّة على الترتيب]

اشارة

و أمّا بعض ما يدلّ على كون الفرض أوّلا القيام، ثمّ القعود، ثمّ الاستلقاء:

فالاولى: ما رواها عبد السّلام بن صالح الهروى عن الرضا عليه السّلام عن آبائه:

(قـال: قـال رسول اللّه صـلّى اللّه عليه و آله و سـلّم: إن لم يسـتطع الرجـل أن يصـلّى قائما فليصلّ جالسا، فإنّ لم يسـتطع جالسا فليصـل مستلقيا ناصبا رجليه بحيال القبلة يؤمى ايماء. «۲»

الثانية: الرواية ۱۳ من الباب المذكور و هى رواية محمد بن ابراهيم عمن حدثه عن أبى عبد اللّه عليه السّلام إلّا أنّه قال يصلّى المريض قاعدا فإن لم يقدر صلّى مستلقيا «فارجع الكافى ففيه الرواية»).

و ترى أنّ الروايتين تدلّان على ان الوظيفة لمن لم يتمكن من الجلوس، هو

(۱)- الرواية ۲۲ من الباب ۱ من ابواب القيام من الوسائل.

(۲)- الرواية ۱۸ من الباب ۱ من ابواب القيام من الوسائل.

الاستلقاء، فهما بظاهر هما معارضتان مع الطائفة الاولى الدالّة على كون الوظيفة لمن لا يتمكن من الجلوس الصّلاة على الجنب.

و أمّا ما يدلّ على كون التكليف مع العجز عن الجلوس الصّلاة على الجنب الأيمن، و إن لم يتمكن فعلى جنبه الأيسر، فهى ما رواها عمار عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال المريض إذا لم يقدر أن يصلّى قاعدا كيف قدر صلّى إمّا أن يوجه فيومى إيماء او قال يوجه كما يوجه الرجل فى لحده، و ينام على جانبه الأيمن، ثمّ يؤمى بالصّلاة، فإنّ لم يقدر أن ينام على جنبه الأيمن فكيف ما قدر، فإنّه له جائز، و ليستقبل بوجهه القبلة، ثمّ يؤمى بالصّلاة ايماء). «۱»

بناء على كون المراد من قوله عليه السّلام (فإنّ لم يقدر أن ينام على جنبه الأيمن فكيف ما قدر فإنه له جائز، (و ليستقبل بوجهه القبلة) هو الصّلاة على جنب الايسر بقرينة قوله (و ليستقبل بوجهه القبلة) لأنّه بعد عدم التمكن من الصّلاة على الجنب الأيمن أمر بأن يصلّى كيف ما قدر و ليستقبل بوجهه القبلة و فى هذه الصورة لا يمكن استقبال الجانب نحو القبلة، مع فرض عدم تمكنه من الصّلاة على الجنب الايمن إلّا بأن يصلّى على جنبه الايسر و يستقبل بهذا النحو بوجهه القبلة، لأنّه لا يمكن فى صورة الاستلقاء استقبال الجانب أى الجنب نحو القبلة، فهذا شاهد على عدم كون المراد الاستلقاء، بل يكون المراد الصّلاة على الجنب الأيسر.

و اعلم أنّ متن الرواية يكون مشوّشا، لأنّ صدر الرواية المريض (إذا لم يقدر أن يصلّى قاعدا كيف قدر صلّى إما أن يوجه) مناسب مع ذكر شق آخر فى الرواية لأنّ قوله (اما أن يوجه) يناسب أن يقول بعد ذكر هذا الشق شقا آخرا و إلّا لا معنى

---

(۱)- الرواية ۱۰ من الباب ۱ من ابواب القيام من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج‌۵، ص: ۸۷

لذكر (إمّا) و يحتمل أنّ عمار حيث كان فارسيا بدّل الفاظ الامام عليه السّلام فى مقام النقل بألفاظ آخر و فى غير محلها، و لهذا صار المتن مضطربا، و على كل حال يحتمل فى الرواية هذا الاحتمال.

[فى ان مرسلة الصدوق جامعا لكل الاحكام]

و أمّا ما يدلّ على أن من لم يتمكن من القيام صلّى قاعدا، و ان عجز عن ذلك صلّى على جنبه الايمن، و إن عجز فعلى الجنب الأيسر، و إن عجز عن ذلك صلّى مستلقيا فهى مرسلة الصّدوق رحمه اللّه (قال: و قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم المريض يصلّى قائما فإن لم يستطع صلّى جالسا، فإن لم يستطع صلّى على جنبه الايمن، فإن لم يستطع صلّى على جنبه الايسر، فإن لم يستطع استلقى و أومأ إيماء و جعل وجهه نحو القبلة، و جعل سجوده أخفض من ركوعه). «۱»

هذا كله طوائف من الروايات، و قد عرفت أنّ الطائفة الاولى تدلّ على أنّ مع العجز عن القيام يكون الجلوس مقدما، ثمّ بعده الصّلاة على الجنب، و أنّ الطائفة الثانية تدلّ على أن المقدم بعد العجز عن القيام هو الجلوس، ثمّ الاستلقاء.

فهذه الطائفة معارضة مع طوائف اخر لأنّ كل الطوائف غيرها متفقون على تقدم الجنب على الاستلقاء، و أنّ الطائفة الثالثة تدلّ على أنّ المقدم بعد الجلوس هو الصّلاة على الجنب الأيمن، ثمّ الأيسر، و ساكتة عن الاستلقاء، فهذه الطائفة تعارض مع الطائفة الاولى، لأنّ ظاهر الاولى هو الصّلاة على الجنب بعد العجز عن الجلوس، و إطلاقها يقتضى جواز الصّلاة على الجنب الأيمن و الأيسر عرضا، و مقتضى مفاد الثالثة الترتيب بين الجنب الأيمن و الأيسر، و لكن يرفع التعارض بينهما بحمل المطلق

---

(۱) الرواية ۱۵ من الباب ۱ من ابواب القيام من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج‌۵، ص: ۸۸

على المقيد بأن يقال: بعد العجز عن الجلوس يصلّى على الجنب الايمن، ثمّ الايسر، فتقيد الاولى بالثالثة.

و بعبارة اخرى يقيد الجنب الدالّ على جواز الصّلاة على مطلق الجنب بخصوص الجنب الايمن و أنّ الطائفة الرابعة تدلّ على أنّ مع

العجز عن القيام يصلّى جالسا، ثمّ بعده على الجنب الأيمن، ثمّ بعده الأيسر، ثمّ الاستلقاء، فهذه الطائفة تعارض مع الاولى فقط من باب تقيد الجنب بجنب الأيمن، ثمّ بعده الايسر، و يرفع التعارض بينهما بحمل مطلق الجنب على خصوص الجنب الأيمن، و لا تعارض بينها و بين الثالثة لأنّ الثالثة ساكتة عن الصّلاة مستلقيا بعد العجز عن الصّلاة على أحد الجنبين، و هذه الطائفة متعرضة لها.

نعم، كما قلنا هذه الطائفة معارضة مع الطائفة الثانية، لأنّ هذه الطائفة جعلت الصّلاة مستلقيا فى طول الجنبين، و الطائفة الثانية جعلته فى طول الجلوس، و ظاهرها تقديم الاستلقاء على الجنبين.

إذا عرفت ذلك كله يظهر لك أن مقتضى الطائفة الثانية تقديم الصّلاة مستلقيا بعد الصّلاة جالسا، و مقتضى ساير الطوائف تقديم الصّلاة على الجنب بعد الجلوس، غاية الأمر فى بعضها التصريح بكون الاستلقاء فى طول الجنب، و فى بعضها التصريح بكونه فى طول الجنب الأيمن و الأيسر، و حيث أن المشهور هو تقديم الصّلاة على الجنب الأيمن و الأيسر على الاستلقاء، فمرسلة الصّدوق الدالّة على ذلك، و إن كانت فى حدّ ذاتها لارسالها ضعيفة السند، لكنها منجبرة بعمل الاصحاب للشهرة الفتوائية على طبقها، فلا بدّ فى مقام التعارض من الأخذ بهذه الطائفة و عدم الأخذ بما دلّ على تقديم الصّلاة مستلقيا بعد الجلوس، فافهم.

بروجردى، آقا حسين طباطبايى، تبيان الصلاة، ٨ جلد، گنج عرفان للطباعة و النشر، قم - ايران، اول، ١۴٢۶ ه ق

تبيان الصلاة؛ ج۵، ص: ٨٩

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ٨٩

الجهة الرابعة:

اشارة

هل عيّن حدّ خاص للعجز أم لا؟ و بعبارة اخرى بعد كون التكليف على من لم يقدر من القيام، الجلوس هل عيّن ميزان خاص لعدم القدرة عليه من قبل الشارع أم لا؟

اعلم أنّ مقتضى بعض الروايات الواردة فى الباب ايكال العجز إلى الشخص، و عدم تعيين ميزان له، كما يظهر ذلك من الرواية ١ من الباب ۶ من أبواب القيام من الوسائل، و ٢ من الباب المذكور المستفاد منهما أنّ الانسان على نفسه بصيرة.

فمقتضى ذلك تبديل تكليف المكلف من القيام إلى القعود إذا رأى نفسه عاجزا عن القيام لإيكال العجز إليه.

و لكن قد يتوهم أنّ ما رواها سليمان بن حفص المروزى (قال: قال الفقيه عليه السّلام المريض إنما يصلّى قاعدا إذا صار أن يمشى بالحال الّتى لا يقدر فيها على المشى مقدار صلاته إلى أن يفرغ قائما) «١» تدلّ على خلاف ذلك، و أنّ للعجز عن القيام و تبديل الوظيفة منه إلى الجلوس جعل حدا، و هو أن المكلف إذا رأى عدم قدرته على المشى بمقدار الصّلاة، لا يجب عليه القيام و يكون تكليفه الجلوس، و إن كان قادرا على ذلك يجب عليه القيام.

[فى ذكر الاحتمالات فى الباب]

اشارة

و لكن لا مجال لهذا التوهم، و لا ظهور للرواية فى ذلك، فنقول توضيحا للمطلب: بأنّ فى هذه الرواية احتمالات:

الاحتمال الأوّل:

أن يقال: بأنّ من يقدر على القيام يقدر على المشى بمقدار الصّلاة، و بعبارة اخرى يكون التمكن من القيام متلازما مع التمكن من المشى بقدر

(۱)- الرواية ۴ من الباب ۶ من ابواب القيام من الوسائل.

الصّلاة، و هكذا العجز عنه، ملازم مع العجز عنه فيكون التعبير فى مقام العجز عن القيام بالعجز عن المشى بمقدار الصّلاة، و يكون التكليف الجلوس فى هذا الفرض من باب التعبير باللازم.

و فيه أمّا أوّلا فالملازمة ممنوعة إذ لا تلازم بين العجز عن القيام و بين العجز عن المشى، إذ ربما يكون الشخص عاجزا عن القيام غير عاجز عن المشى و بالعكس، فلا تلازم بينهما حتّى يقال: بأنّ المذكور فى الرواية أحد المتلازمين

و أمّا ثانيا لو فرض كون تلازم بينهما و لكن مع ذلك رفع اليد عن بيان نفس الشىء و ذكر لازمه خلاف الظاهر، لعدم تعارف البيان بهذا النحو.

[فى ذكر الاحتمال الثانى و الثالث]

الاحتمال الثانى: أن يقال: بأنّه و إن لم يكن بينهما تلازم دائما و لكن حيث يكون التلازم بينهما غالبا إذ من يعجز عن القيام يعجز عن المشى بمقدار الصّلاة غالبا و بالعكس، فعلى هذا لا يرد الاشكال الأوّل الّذى أوردنا على الاحتمال الأوّل إذ لا يدعى فى هذا الاحتمال الملازمة الدائمية بينهما، و يوجد فى التحديدات العرفية نظير هذا التحديد. و فيه أنّه يرد على هذا الاحتمال الاشكال الثانى على الاحتمال الأوّل مع إمكان إنكار الملازمة الغالبية بينهما أيضا.

الاحتمال الثالث: أن يقال: بأنّ النظر فى الرواية على التوسعة و التسهيل، فيكون المراد من الرواية أنّ من يتمكن من القيام فعلا، و لكن يكون مريضا يتمكن بالتمكن العقلى من القيام فى أوّل الصّلاة جعل الشارع تسهيلا له، و هو أن يكون مشقة المشى بقدر الصّلاة أكثر من القيام حال الصّلاة، فتدلّ الرواية على كفاية العجز عن المشى بقدر الصّلاة لجواز الصّلاة جالسا و إن كان قادرا على القيام.

و فيه أنّه من الواضح أنّ مع عدم العجز عن القيام لا بدّ من الصّلاة قائما، و لا

تصل النوبة بالصّلاة جالسا، كما ينادى بذلك صريح الروايات الواردة فى الباب، و يبعد جميع الاحتمالات هو أنّ لازم جعل الحد لوجوب الصّلاة جالسا، و هو العجز عن المشى بمقدار الصّلاة، هو أنّ المريض إذا شك فى أنّه هل يتمكن من القيام أم لا أن يمشى أوّلا بقدر الصّلاة حتّى يعلم بتمكنه من القيام إن تمكن من المشى بقدر الصّلاة، أو يعلم بعجزه عن الصّلاة قائما إن لم يتمكن من المشى بقدر الصّلاة، و الالتزام بذلك بعيد فى الغاية.

و لا تقل: بأنّ الشخص غالبا يدرى تمكنه و عدم تمكنه من المشى بمقدار الصّلاة.

إذ نقول: أمّا أوّلا ليس الأمر كذلك، بل غالبا لا يدر الشخص، و أمّا ثانيا بأنّه لو يعلم ذلك غالبا يعلم غالبا قدرته عن القيام و عجزه فى حال المرض، فلا حاجة لجعل هذا الحد له كى يعرف به مرتبة عجزه و عدمه، فعلى هذا يكون كل هذه الاحتمالات بعيد عن ظاهر الرواية.

الاحتمال الرابع:

أن يقال: بأنّ الروايـة ليست متعرضـة لبيان حـدّ العجز المسوغ للصّـلاة جالسا، بل متعرضة لحكم آخر، و هو ما نسب إلى المفيد رحمه اللّه و محتمل النهايـة (و فى النسبـة إشـكال يرجع إلى كلامهما) و هو أنّ كل من كان متمكنا من الصّـلاة قائما ماشـيا يجب عليه القيام ماشـيا حال الصّـلاة، و لا يجوز له الجلوس، بأن يقال: إنّ لسان الروايـة هو التنزل الجلوس اذا كان المكلف بحيث لا يقدر على المشـى بمقدار الصّـلاة، فإذا تمكن من أن يحفظ القيام و لو بأن يمشـى قائما، يجب عليه القيام ماشـيا حال الصّـلاة، فكانت الصّلاة قائما ماشيا مقدما على الصّلاة جالسا.

و بعبارة اخرى مع التمكن من حفظ القيام، و لو برفع اليد عن الاستقرار

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۹۲

المقابل للمشى، يجب تقديمه على الجلوس مع حفظ الاستقرار، فتكون الرواية متعرضة لهذا، لأنّ لسان الرواية جواز الجلوس و وصول النوبة إلى الصّـلاة جالسا إذا كان المكلف بحيث لا يقدر على المشـى بمقدار صـلاته، و أمّا إن كان متمكنا من المشى بمقدار الصّلاة مع حفظ القيام لا يجوز له الجلوس.

و هـذا الاحتمـال أقرب بـالنظر من الاحتمالاـت الثلاثـة المتقدمـة، و لا مبعـد له إلّا التعبير فى الروايـة (مقـدار صـلاته) لأنّ متنها هكـذا (المريض إنّمـا يصلّى قاعـدا إذا صـار أن يمشـى بالحـال الّتى لا يقـدر فيها على المشـى مقـدار صـلاته إلى أن يفرغ قائما) لأنّ التعبير (بالمقـدار) يفيـد أنّ المقصود هو أن يكون قادرا على المشـى بمقـدار و أمّا إن كان المراد تقديم القيام عن مشـى على الجلوس فكان المناسب أن يقول (لا يقـدر على المشـى فى صـلاته) لا أن يقول (بمقدار صـلاته) و على كل حال هذا الاحتمال يجىء فى الرواية بل بعـد و بعـد الاحتمالاـت السابقـة يكون هـذا الاحتمـال أقرب فى الروايـة، و لكن ليس بحيث تكون الروايـة ظـاهرة فى هـذا الاحتمـال بالظهور العرفى (فعلى هذا تصير الرواية مجملة و لا يصح الاستشهاد بها لأحد من الاحتمالات الأربعة، فافهم).

إذا عرفت حال الروايـة فلا تثبت جعل حـدّ خاص للعجز عن القيام، و لا بـدّ من الالتزام بمفاد بعض الروايات الّذى يكون مفاده إيكال العجز عن القيام و عدمه إلى نفس المكلف، بل الانسان على نفسه بصيرة.

الجهة الخامسة:

اشارة

هل يكون المقدم القيام ماشيا بعد عدم التمكن من القيام مستقرا، أو يكون المقدم الجلوس فى هذا الحال مستقرا.

اعلم أنّ المـدرك فى تقـدم القيام ماشـيا على الجلوس مسـتقرا على الارض إن كان روايـة سـليمان بن حفص المروزى المتقدمة، فقد مضى بكونها متعرضة لإفادة

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۹۳

ذلك و ان لم يكن بعيـدا، بل هذا الاحتمال أقرب من الاحتمالات الاخر، إلّا أنّه ليس بحيث يكون للرواية ظهور عرفى فى ذلك، فبعد ذلك نقول: بأنّه الوجه فى تقديم القيام ماشـيا على الجلوس مستقرا، كما لا يبعد كون نظر العلّامة رحمه اللّه فى التزامه بذلك هو هذا، هو أنّ المسـتفاد من بعض مـا ورد فى الباب من الروايات مثل قوله (الصـحيح يصـلّى قائما و قعودا و المريض يصـلّى جالسا) فى رواية أبى حمزة، هو كون الواجب أوّلا القيام، ثمّ بعـد عـدم التمكن من القيام يكون الواجب الجلوس، فمن يتمكن من القيام ماشـيا و إن لم يتمكن من الاسـتقرار المقابـل للمشـى، و لكن يكون قـادرا على القيام، يجب عليه القيام، إذ إطلاق مثل هـذه الروايـة يقتضـى وجوب

القيام، و كونه مقدما على الجلوس و ان كان ماشيا.

و أمّا وجه وجوب الجلوس مع عدم القدرة إلّا على القيام ماشيا، فهو أنّ الاستقرار المقابل للمشى من مقومات الصّلاة، بحيث لا تعد الصّلاة ماشيا صلاة و إن كان قائما، و يرى أمرا مستنكرا و خلاف وضع الصّلاة فى نظر المتشرعة، بل ادعى «۱» صاحب الجواهر رحمه اللّه بأنّ حقيقة القيام الواجب فى الصّلاة هو الوقوف، فليس الماشى قائما لعدم وقوفه، و لذا ترى إن الاكثر لم يذكروا اشتراط الاستقرار فى القيام، و ما عقدوا له فصلا و إن كان الاجماع على اعتباره فيه كغيره من أفعال الصّلاة، فذكر شرطية الاستقرار فى الركوع و السجود و عدم ذكر شرطيته فى القيام ليس إلّا من باب كون القيام عبارة عن الوقوف الّذى ينافيه الحركة فضلا عن المشى فى نظرهم، ثمّ ذكر لذلك مؤيدات و إشعارات من بعض موارد مختلفة.

إذا عرفت ذلك نقول: بأنّ ما ذكر وجها لتقدم الجلوس مع الاستقرار على

---

(۱)- جواهر، ج ۹، ص ۲۵۹.

تبيان الصلاة، ج‌۵، ص: ۹۴

القيام ماشيا ليس بتمام، أمّا ما قيل من أنّ المشى مخالف لوضع الصّلاة و أنّ القيام واقفا من مقومات الصّلاة، ففيه أنّ الأمر ليس كذلك و لا يرى سيرة المتشرعة على هذا و لا يريه العرف من مقوماته مضافا إلى أنّ فى الشرع شرّعت الصّلاة ماشيا و هو فى النوافل، فمع فرض تشريع ذلك فى النوافل كيف يمكن دعوى كون الوقوف حال القيام من مقومات الصّلاة.

[فى ردّ كلام صاحب الجواهر]

و أمّا ما قال صاحب الجواهر رحمه اللّه من أنّ القيام الواجب فى الصّلاة عبارة عن الوقوف قائما و أنّ الماشى ليس بقائم، فدعوى بلا دليل.

و أمّا ما قال من أنّ ذكرهم شرطية الاستقرار فى أفعال اخر من الصّلاة و عدم ذكره فى القيام، دليل على كون القيام عبارة عن الوقوف، و حيث يكون المراد منه الوقوف و الوقوف لا يتحقّق إلا مع الاستقرار فلاجل هذا سكتوا عن اشتراطه فى القيام.

ففيه أوّلا- من أىّ طريق انكشف أنّ سكوتهم كان من باب ذلك (بل لعل كان من باب عدم اعتباره فى القيام كما ان الأمر كذلك، الاستقرار شرط فى الصّلاة لا فى القيام) و ثانيا إنّ ذكر شرطية الاستقرار فى الركوع و السجود يكون من باب أمر آخر، و هو أنّه حيث لا يكفى فى تحقق الركوع و السجود صرف الانحناء إلى خاص، بل يعتبر التوقف هنيئة لتحقق موضوعهما، فلهذا شرطوا الاستقرار فيها.

و بعبارة اخرى إنّ الركوع و السجود عبارة عن الهوى إلى حدّ خاص، و الرفع عن هذا الحد الخاص مع الوقوف بعد الهوى إلى حدّ خاص هنيئة فلهذا شرطوا الاستقرار، و على كل حال الالتزام بكون القيام عبارة عن الوقوف ممّا لا يمكن الالتزام به.

تبيان الصلاة، ج‌۵، ص: ۹۵

فإذا لم يصر هذا الوجه تماما يبقى كلام آخر، و هو أنّه بعد ما بينا من أنّ الاستقرار شرط فى الصّلاة و ليس شرطا فى القيام حتّى يقال: إنّ مع عدم التمكن من حفظ شرط القيام يرفع اليد عن الشرط و يحفظ أصل القيام، فيقدم القيام ماشيا على الجلوس مستقرا، فيدور فى محل الكلام أمر المكلف بين حفظ أحد الشرطين و رفع اليد عن الآخر لأنّ من شرائط الصّلاة القيام، و من جملة شرائط الصّلاة أيضا الاستقرار، و على الفرض بعد عدم تمكن المكلف من الاستقرار المقابل للمشى فى حال القيام بل يتمكن من القيام ماشيا لا يمكن له حفظ كلا الشرطين، بل لا بد من صرف قدرته إمّا فى حفظ القيام ماشيا، و إمّا فى حفظ الاستقرار، فيتخير بين القيام ماشيا و بين

الجلوس مستقرا، فیکون تکلیفه إما التخییر بینهما لو لم نقل بأنّه بعد فرض کون بدل فیقدم الاستقرار فیکون التکلیف الجلوس، مع الاستقرار، لعدم بدل، له و إمّا من تقدیم جانب الاستقرار، علی القیام بناء علی ما ذکرنا من أنّ ما لیس له البدل یقدم حفظه علی ما له البدل فبهذا الوجه یقال: اما بتخییر المکلّف فیما نحن فیه بین القیام ماشیا و بین الجلوس مستقرا، و إمّا بتعیین الجلوس مستقرا.

[فی ان القیام ماشیا مقدم علی الجلوس]

و لکن نقول: بأنّه بعد کون شرطیة الاستقرار غیر ثابت بالدلیل اللفظی و کونه ثابتا بالسیرة و الاجماع فقدر المتیقن من شرطیته هو صورة التمکن من حفظ الاستقرار، ففی ما نحن فیه لا یکون دوران، لأنّ إطلاق دلیل اعتبار القیام یشمل حال التمکن من الوقوف و عدم تمکنه من ذلک، و لکن دلیل اشتراط الاستقرار لا یشمل حال العجز عن الوقوف، فعلی هذا لا بدّ من الصّلاة قائما ماشیا فی ما یدور الأمر بین الصّلاة قائما ماشیا و بین الصّلاة جالسا مستقرا کما أفتی به العلّامة رحمه اللّه و بعض المتاخرین.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۹۶

هذا تمام الکلام فیما أفاده سیدنا الاستاد آیة اللّه العظمی مدّ ظله العالی فی القیام.

أوّلا و الحمد للّه و آخرا و صلّی اللّه علی رسوله و علی آله و لعنة اللّه علی أعدائهم و أنا الاحقر علی الصافی الگلپایگانی.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۹۷

الثالث من أفعال الصّلاة تکبیرة الاحرام

اشارة

و یقال بها تکبیرة الافتتاح لافتتاح الصّلاة بها کما أنّ بها حیث یحرم علی المصلّی بعض ما کان حلالا علیه قبلها یقال تکبیرة الاحرام.

ثمّ اعلم بأنّ التکبیرات المشروعة فی الصّلاة تکون خمس و تسعین تکبیرة: فی الظهر إحدی و عشرین تکبیرة، و فی العصر إحدی و عشرین تکبیرة، و فی المغرب ست عشرة تکبیرة، و فی العشاء إحدی و عشرین تکبیرة، و فی الفجر إحدی عشرة تکبیرة، و خمس تکبیرات للقنوت فی خمس صلوات، و اعتبار تکبیرة الاحرام فی الصّلاة فی الجملة ممّا لا إشکال فیه، إنّما الکلام فی بعض الجهات:

الجهة الاولی:

اشارة

یظهر من بعض الروایات الواردة فی طرقنا مشروعیة ثلاث تکبیرات، أو خمس، أو سبع لافتتاح الصّلاة، فنسب إلی المشهور من فقهائنا قدس سرّه کون المکلف مخیرا بین جعل کل واحده منها تکبیرة الاحرام أی: تکبیرة الافتتاح، و کون الأفضل اختیار التکبیرة الآخرة تکبیرة الافتتاح کما یظهر من بعضهم، فإن کبّر ثلاثا فالأفضل جعل الثالثة، و إن کبر خمسا فالأفضل جعل الخامسة، و إن کبر سبعا

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۹۸

فالأفضل جعل السابعة تکبیرة الافتتاح، و یظهر من بعض الفقهاء رحمه اللّه مثل صاحب الدروس و بعض آخر، بأنّ المتعین جعل الاولی منها تکبیرة الافتتاح إذا کبر ثلاثا او خمسا أو سبعا، و یظهر من بعض الآخر منهم تعین جعلها الاخیرة، و قال المجلسی «۱» الأوّل رحمه اللّه بأنّه فی مقام إتیان الثلاث أو الخمس أو السبع یجعل کلها تکبیرة الاحرام و بعبارة اخری یجعل المصلّی کلّها تکبیرة

الافتتاح، هذا حال الأقوال عندنا، و امّا عند العامة فما هو فتواهم هی مشروعیة تكبیرة واحدة للافتتاح، و عدم مشروعیة تكبیرات الست الاخر عندهم.

[فی ذكر الاقوال فی تكبیرة الاحرام]

اشارة

إذا عرفت أنّ الأقوال عندنا أربعة:

القول الأوّل: التخییر بین جعل أیّها شاء تكبیرة الاحرام و هو ما نسب إلی المشهور.

القول الثانی: تعین جعلها الاولی، و هو المحكی عن الدروس و البهائی و الكاشانی فی الوافی و المفاتیح و بعض آخر.

القول الثالث: تعین جعلها الأخیرة كما قد یظهر من المراسم و الغنیة و بعض آخر.

القول الرابع: جعلها المجموع منها و هو قوله المجلسی الأوّل رحمه اللّه.

و اعلم قبل الشروع فی بیان ما هو الحق بین الأقوال بأنّ ما نسب إلی المشهور من القول بالتخییر فی جعل أیها شاء المصلّی تكبیرة الاحرام لیس بتمام، لأنا بعد ما تفحصنا كلمات القدماء فی هذه المسألة من اللذین كان بنائهم الاقتصار بفتاوی

---

(۱)- روضة المتقین جلد ۲ صفحه ۲۸۰.

تبیان الصلاة، ج‌۵، ص: ۹۹

المتلقاة عن الائمة علیهم السّلام، و لم یبیّنوا إلّا الفتاوی المنصوصة المأثورة- كالمفید رحمه اللّه و السید رحمه اللّه و الشیخ رحمه اللّه فی بعض كتبه، و بعض آخر كابن حمزة- نری أنّ كلامهم غیر ظاهر فی القول بالتخییر، بل كلمات بعضهم ظاهر فی خلافه، و یظهر من السلار أعنی: سالار بن عبد العزیز فی المراسم أنّ المتعین جعل الاولی تكبیرة الافتتاح، و علی كل حال الشهرة الفتوائیة الّتی یمكن الاستناد بها، و نحن نستند بها و نقول: بأنّ من الشهرة نكشف وجود نصّ فی المسألة لم یصل إلینا، غیر موجود فی ما نحن فیه.

[یستدلّ للقول المشهور بروایة ابی بصیر]

إذا عرفت ذلك نقول: قد یستدل للقول المنسوب بالمشهور بالروایة الّتی رواها أبو بصیر عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (قال: إذا افتتحت الصّلاة فكبّر إن شئت واحدة، و إن شئت ثلاثا و إن شئت خمسا، و ان شئت سبعا، و كل ذلك مجز عنك غیر أنّك إذا كنت إماما لم تجهر إلا بتكبیرة) «۱» بأنّ الظاهر منها أنّ ما أمر بجهره من التكبیرات هو تكبیرة الافتتاح، و حیث لم یعیّن الجهة بخصوص الأوّل أو الآخر أو المجموع یكشف منه تخییر المكلف بین جعل أی منها شاء تكبیرة الافتتاح.

قد یقال بحمل قوله علیه السّلام فی الروایة (غیر أنّك إذا كنت إماما لم تجهر إلّا بتكبیرة) علی التقیة بأن یقال: إنّه بعد ما یری من ان المفتی به عند العامة لیست إلا تكبیرة واحدة لافتتاح الصّلاة، و لا یشرع عندهم ست تكبیرات غیر هذه التكبیرة الواحدة، فیقال بأنّ وجه النهی عن الجهر إلا بواحدة هو التقیة، لأنّه إذا جهر بغیر واحدة منها یصیر مورد الاذی و الضرر، فلأجل التقیة نهی علیه السّلام عن الاجهار بغیر واحدة، و لهذا یقال: بأنّ الاجهار بواحدة لیس من باب كونها هی تكبیرة الافتتاحیة حتّی یستدل بهذه الروایة علی القول المشهور، و یقال: بأنّ ما یجهر به هو

---

(۱)- الروایة ۳ من الباب ۷ من ابواب تكبیرة الاحرام من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج‌۵، ص: ۱۰۰

التكبيرة الواجبة الافتتاحية، فالواجب ليس إلا واحدة، و حيث لم يعين الجهر بخصوص أحد منها، فلازمه كون المكلف مخيرا فى جعل أيّها شاء تكبيرة الافتتاح لما عرفت من الاشكال.

و لكن بعد ما نرى فى أنّ فى الرواية الّتى ذكرها الصّدوق رحمه اللّه فى الخصال و نقل بعض منها مع تغيير فى الوسائل، أمّا الرواية، (قال الصّدوق رحمه اللّه فى الخصال حدثنا أبى رضى اللّه عنه قال: حدثنا على بن إبراهيم بن هاشم عن أبيه عن أحمد بن عبد اللّه الخليجى عن أبى على الحسن بن راشد قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السّلام عن تكبير الافتتاح، فقال: سبع، قلت: روى عن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم أنّه كان يكبّر واحدة، فقال: إنّ النبى: كان يكبر واحدة يجهر بها و يسر ستا) «۱» نقل فعل رسول اللّه: من أنّه كان يجهر بواحدة منها و يسرّ ستّا، و لا يمكن حمل فعله: على التقية، فيوهن حمل هذه الفقرة من الرواية أبى بصير على التقية، بل يستفاد أنّ الجهر بالواحدة و إخفات الست كان مطلوبا لا من باب التقية، ثمّ بعد ذلك هل يمكن الاستدلال بهما على القول المنسوب إلى المشهور أم لا؟

اعلم أنّ ما يستفاد من هذه الرواية، و كذا الرواية الّتى تنقل فعل النّبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم من جهره تكبيرة واحدة كما تساعد مع القول بالتخيير من باب ان يقال بان ما يختاره الامام أو ما اختار رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم من التكبيرات تكبيرة الافتتاح يجهر بها، كذلك تساعد مع القول بتعين الاولى، و كذلك مع القول بتعين الأخيرة، لأنّ قوله فى رواية أبى بصير (غير أنك إذا كنت إما ما لم تجهر إلّا بواحدة) يدلّ على النهى من الجهر بغيرها و الواحدة الّتى يجوز جهرها على ما ادعى هو تكبيرة الاحرام، و القائل

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۱۲ من ابواب تكبيرة الاحرام من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج‌۵، ص: ۱۰۱

بتعين الاولى أو الاخيرة يقول: بأنّه يجهر بواحدة، و هى أوّل التكبيرات، أو آخر التكبيرات.

[فى انّ الرواية تساعد مع قول المجلسى الاول ره]

بل يمكن أن يقال: بأنّ هذه الرواية تساعد مع القول المجلسى الأوّل رحمه اللّه أيضا، لأنّه و إن كان قائلا بجعل المجموع تكبيرة الافتتاح، و لكن على قول الشّيخ رحمه اللّه فى الخلاف بأنّه متى لم تتمّ تكبيرة إحرام الامام لا- يجوز اقتداء المأموم به، فعلى قول المجلسى رحمه اللّه حيث يكون حال التكبيرات حال حروف كلمة (اللّه اكبر) يعنى كما أنّ مع تلفظ الامام بكلمة اللّه أو (الألف، و الام، و الألف، و الكاف و الباء) قبل تمامية التكبير بتلفظه بلفظ (الراء) لا يجوز الاقتداء، بل يجوز بعد التلفظ بتمام الكلمتين، كذلك قبل إكمال تمام التكبير أى تكبيرات السبعة لا يجوز الاقتداء، فيكون النهى عن الاجهار بغير واحدة، لئلا يتوهم المأموم بأنّ الامام أتى بتكبيرة الاحرام، بل يجهر فقط بواحدة، و هو آخر التكبيرات كى يعلم المأموم بأنّ الامام دخل فى الصّلاة و تمت تكبيرة الاحرام.

فبعد ذلك لا يبقى وجه لكون الروايتين دليلا على خصوص القول المنسوب إلى المشهور).

ثمّ إنّه يمكن ان يقال: بأنّ ظاهر ما فى بعض الروايات من الأمر باستفتاح الصّلاة بسبع تكبيرات ما رواها زرارة (قال: رأيت أبا جعفر عليه السّلام أو قال: سمعته استفتح الصّلاة بسبع تكبيرات ولاء) «۱» هو أنّه فى صورة الاتيان بسبع تكبيرات يكون الاستفتاح بها، كما ترى ان فى هذه الرواية أمر باستفتاح الصّلاة بالسبع،

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۷ من ابواب تكبيرة الاحرام من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج‌۵، ص: ۱۰۲

فلازم كون استفتاح الصّلاة بالسبع هو أنّ تمام السبع كان استفتاحها، فيبطل قولان من الأقوال الأربعة، و هو القول بالتخيير و القول بتعين جعل الاخيرة تكبيرة الافتتاح، لأنّه لو كان المصلّى مخيرا بين جعل أى واحد من السبعة، تكبيرة الافتتاح فما وقع الافتتاح بالسبعة، بل افتتح الصّلاة بواحد من السبعة و صار ما وقع قبل السبعة خارجا عن الصّلاة و مقدما عليها، فما استفتح به فكل تكبيرة من السبعة تقع قبل تكبيرة الاحرام يكون مقدما على الصّلاة، فلا يستفتح به الصّلاة و الحال أنّ هذه الرواية تدلّ على أنّ الافتتاح لا بدّ و ان يكون بكل السبعة، كما أنّه على القول بتعين الاخيرة يكون استفتاح الصّلاة، بها فقط فالتكبيرات الست الواقعة قبلها وقعت قبل الصّلاة و لا تستفتح بها الصّلاة، و الحال أنّ الرواية تدلّ على لزوم الاستفتاح بكل السبعة.

فيدور الأمر بين كون الافتتاح بمجموع السبعة كما هو قول المجلسى رحمه اللّه، و بين القول بتعين جعل الاولى، لأنّه بعد جعل الاولى تكبيرة الاحرام و إتيانه بما بقى من السبعة بعدها فوقع افتتاح الصّلاة بكل من السبعة.

[فى ذكر اشعار الروايتين على كون تكبيرة الاحرام هو الاولى و رده]

و يشعر على تعين جعل الاولى تكبيرة الافتتاح الروايتان الدالّتان على أنّ وجه تشريع الست، «۱» هو أنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم كبر للصّلاة فلم يحر الحسين عليه السّلام (على ما فى الرواية الاولى منهما) و أبطأ عن الكلام حتّى تخوفوا أنّه لا يتكلم، فافتتح رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فكبر الحسين عليه السّلام فكبر النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ثانيا و هو كبر و هكذا حتّى كبر تكبير السابع (على ما فى الرواية الثانية) فصارت سنة، على ما فى الرواية الاولى

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۷ و أيضا الرواية ۴ من الباب ۷ من ابواب تكبيرة الاحرام من الوسائل.

منهما، أو فجرت بذلك السنة بذلك على ما فى الثانية منهما، فيشعر منهما أن تكبيرة الافتتاح هى الاولى، لأنّه كبر للصّلاة، ثمّ بعد ذلك شرع الست، فشرّع السّت بعد تكبيرة الافتتاح.

(و لكن هذا الوجه مخدوش أمّا أوّلا فلأنّ الظاهر من الرواية ۷ من الباب المذكور كون علّة اخرى لتشريع سبع تكبيرات فى الافتتاح، و لا يستفاد منها ان النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم كبر أوّلا للاحرام ثمّ شرّع السّت بعدها، و ثانيا أنّ الظاهر من الروايتين المتقدمتين هو أنّ قبل تشريع ست تكبيرات كبر النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فكبر الحسين عليه السّلام فشرّع السّت، و لا يستفاد من ذلك أنّ بعد تشريع السّت أىّ منها صارت تكبيرة الافتتاح).

و يمكن ان يقال وجها لقول المجلسى رحمه اللّه بأنّ الظاهر من بعض أخبار الباب بل نوعها، هو كون مجموع السبعة افتتاح الصّلاة، مثل ما قال فى رواية «۱» زرارة (استفتح الصّلاة بسبع تكبيرات) و لذا ترى أنّ بعض المتأخرين يقول: بأنّ الروايات ظاهرة فى قول المجلسى رحمه اللّه و لكن الشهرة على خلافه.

و قد يستشكل على قول المجلسى رحمه اللّه بأنّ لازم قوله التخيير بين الأقل و الأكثر، لأنّ على قوله يكون المكلف مخيرا بين أن يفتتح الصّلاة بتكبيرة واحدة و بين أن يفتتحها بثلاث أو خمس او سبع، و هذا هو التخيير بين الأقل و الأكثر، و هو محال.

[فى نقل كلام المحقّق الهمدانى]

و قال الحاج آغا رضا الهمدانى رحمه اللّه «۲» جوابا عن هذا الاشكال: بعدم محذور فى التخيير بين الأقل و الأكثر، و حاصل كلامه يرجع إلى أنّ تعلق الطلب بطبيعة يكون

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۷ من ابواب تكبيرة الاحرام من الوسائل.

(۲)- كتاب الصّلاة من مصباح الفقيه، ص ۲۴۹.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۰۴

مسماها أو مقدار من أفرادها أقل المجزى و الأكثر منها أفضل فى الشرعيات و العرفيات فوق حدّ الاحصاء، لكون الاكثر أو فى و أتم فى الغرض و ان كان الاقل كافيا فى رفع الالزام، فإذا تشاغل الشخص بالفعل فما دام متشاغلا يعدّ ممتثلا فإن وقف على الأقل يحصل الامتثال به، و إن لم يتوقف بل باق على تشاغله إلى الأكثر فبالأكثر يكون الامتثال.

و إن قلت: إنّ مع حصول الامتثال بالأقل فكيف يبقى الأمر حتّى يعد الأكثر امتثالا له.

قلت: إن قصد الامتثال بالأقل و اقتصر عليه فيعد هو امتثالا و إن قصد الامتثال بالأكثر و لم يقتصر على الأقل فلا يعد الأقل امتثالا، بل يكون الامتثال بالأكثر فلا مانع من التخيير بين الأقل و الأكثر، هذا حاصل ما قال فى المقام بتفصيل منه فى كتابه المسمّى بمصباح الفقيه.

و لكن نقول: بأنّ الموارد مختلف فإنّ كان الأقل فردا للطبيعة و الأكثر فردا آخر للطبيعة كما فى الخط، فشبر من الخط، فرد من طبيعة الخط و ذرع من الخط فرد آخر منها، فيمكن دعوى جواز التخيير بين الأقل و الأكثر و لكن لا يمكن ذلك فى المقام، لأنّ كل تكبيرة، فرد من التكبير فتكبيرة واحدة فرد منه، و ليس ثلاث، تكبيرات أو خمس أو سبع تكبيرات فردا واحدا فى قبالها، بل كل تكبيرة فرد فى قبال تكبيرة اخرى، فعلى هذا فى مثل ذلك لا مجال للتخيير بين الأقل و الأكثر لأنّ مورد التخيير بين الأقل و الأكثر يكون موردا يكون الأقل فردا واحدا و الأكثر فردا واحدا فى قباله لا أفرادا متعددة، و المقام ليس كذلك، لأنّ كل تكبيرة من السبعة فرد مستقل فى قبال الآخر مثل أفراد الانسان، ففرد واحد منه فرد و ليس

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۰۵

عشرة نفر من الانسان فردا واحدا بل تكون عشرة أفراد «۱» و على كل حال لا يساعد العرف على التخيير بين الأقل و الأكثر فى المقام.

[فى ذكر فتاوى القدماء]

ثمّ بعد ذلك كله نذكر توضيحا للمطلب فتاوى بعض القدماء حتّى يظهر للناظر بأنّ دعوى الشهرة فى المسألة على التخيير فى محلّه أو لا، فنقول: قال السيّد المرتضى رحمه اللّه فى الناصريات «۲» (على أنّ أصحابنا يذهبون على أنّه مسنون للمصلّى أن يكبر تكبيرات قبل تكبيرة الافتتاح الّتى هى الفرض، و ليست هذه التكبيرات من الصّلاة) و المستفاد من عبارته كون الأخيرة تكبيرة الافتتاح، كما يظهر تعين جعل الأخيرة تكبيرة الاحرام و الافتتاح من ظاهر أبى الصلاح فى الكافى «۳» و هو المستفاد من الغنية، و هو مختار يحيى بن سعيد فى جامع الشرائع، و يظهر ذلك من عبارة اشارة السبق، و ظاهر المراسم «۴» و قال الشّيخ رحمه اللّه فى النهاية «۵»: و هذه

---

(۱)- أقول كما قلت بحضرته مدّ ظله العالى فى مجلس البحث: بأنّ الأمر إن كان بالتكبير يكون مجال لهذا الاشكال بأن يقال: إنّ تكبيرات السبع مثلا سبع تكبيرات لا تكبيرة واحدة يكون التخيير بينه و بين الثلاث أو الخمس أو واحدة من باب التخيير بين الأقل و الأكثر و لكن الأمر تعلق بالافتتاح، فقال مثلا كما فى رواية زرارة (استفتح الصّلاة الخ) فالاستفتاح كما يتحقّق بتكبيرة واحدة يتحقّق بالثلاث و الخمس و السبع، و يكون تكبير واحد فردا من طبيعة الافتتاح و الثلاث فردا و الخمس فردا و السبع فردا آخر، لا أفراد آخر، فعلى هذا يكون حال ما نحن فيه حال الخطّ الّذى جوز مدّ ظله العالى فيه التخيير بين الأقل و الأكثر و لم يجب مدّ ظله العالى عما قلت، و لعله صار مرضيه أدام اللّه عمره. (المقرر).

(۲)- المسائل الناصريات، ص ۲۱۰.

(۳)- الكافى الفقه، ص ۱۲۲، الغنية، ص ۸۳.

(۴)- المراسم، ص ۷۰.

(۵)- النهاية، ص ۶۹- ۷۰.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۰۶

التكبيرات السبع واحدة منها فريضة و لا يجوز تركها، و الباقى سنة، و عبارته فى المبسوط (و هو الكتابة الّذى كان بنائه فيه على ذكر التفريعات، كما أفاد فى أول كتابه حتى لا يقول العامة بأنّ الخاصة اقتصروا على أحكام خاصة و ما يكون لهم تفريعات، فبنى على ذكر التفريعات فيها و استخرج التفريعات من بين النصوص كما قال رحمه اللّه، فليس فى كتابه المبسوط «۱» مقتصرا على ذكر الاصول المتلقاة) قال: (و يستحبّ التوجّه بسبع تكبيرات فى أول كل فريضة و أول ركعة من نوافل الزوال (إلى أن قال) بينهنّ ثلاثة أدعية يكبّر ثلاث تكبيرات و يقول: اللهم الخ، و يكبر تكبيرتين و يقول لبيك الخ و يكبر تكبيرتين و يقول و جهت الخ (إلى ان قال) و واحدة من هذه التكبيرات بها الدخول فى الصّلاة سواء قصد بالاولة أو بالاخيرة او بالوسطى أو غيرها فإنّ نوى بالأولة تكبيرة الاحرام كان ما عداها واقعا فى الصّلاة و إن نوى بالأخيرة ذلك، كان ما عداها واقعا خارج الصّلاة، و الأفضل أن ينوى بالأخيرة ذلك).

و لا يخفى عليك أنّ مختاره فى المبسوط هو التخيير بين جعل أىّ منها شاء تكبيرة الاحرام و لكن الأفضل جعلها الاخيرة. «۲»

و قد ظهر ممّا مرّ أن الظاهر من كلمات جل القدماء هو تعين جعل الأخيرة تكبيرة الاحرام غير الشّيخ رحمه اللّه، فإنّ ظاهره فى المبسوط هو التخيير مع كون الفضل

---

(۱) المبسوط، ج ۱، ص ۱۰۴- الوسيلة، ص ۹۴.

(۲)- أقول: كما لا يبعد أن يكون ظاهر كلامه فى النهاية ذلك لعدم تعيين أنّ أيا منها تكبيرة الاحرام كما لا يبعد أن يكون التخيير مختار ابن حمزة فى الوسيلة قال فيها: و التوجيه بسبع تكبيرات واحدة منها تكبيرة الحرام. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۰۷

فى جعلها الأخيرة و بعد كون كتابه كما قلنا غير معدّ لذكر خصوص فتاوى المتلقاة، فلا يضرّ بالشهرة على تعين جعلها الأخيرة.

[فى ذكر الاقوال فى المسألة]

فترى أنّ الأقوال فى المسألة كما قدّمنا أربعة:

القول الأوّل: تعين الاخيرة، و هو مختار جل القدماء إلّا الشّيخ رحمه اللّه فى المبسوط.

القول الثانى: تعين جعلها الأولى.

القول الثالث: التخيير فى تعيين جعل أيها شاء تكبيرة الافتتاح، و هو المشهور عند المتأخرين و المنسوب إلى المشهور من غيرهم.

القول الرابع: جعل المجموع الافتتاح و هو مختار المجلسى الأوّل رحمه اللّه.

إذا عرفت ذلك نقول: بأنّه لا يمكن الالتزام بقول الرابع لكون الشهرة على خلافه (مضافا إلى مخالفته مع بعض الروايات مثل الرواية الناقلة عن فعل رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم من أنّه كان يجهر بواحدة بناء على اشعارها بأنّ خصوص ما يجهر به هو تكبيرة نذكرها بعدا، الدالتان على كون الافتتاح بواحدة منها و هى تكبيرة الاخيرة).

و كذلك يشكل الالتزام بالتخيير أمّا أوّلا فلمخالفته مع ظواهر جلّ أخبار الباب بل كلها، و ثانيا المستفاد من الأخبار هو كون ست تكبيرات المنظمة بتكبيرة الاحرام على وزان واحد، بمعنى أنّ هذه التكبيرات إمّا من مقدمات الصّلاة، و إمّا من أجزائها و إمّا كون بعضها من مقدماتها و بعضها من أفعالها، فيكون خلاف الظاهر، و لازم القول بالتخيير هو هذا إذ لو اختار المصلّى مثلا الرابعة، فلازم

ذلک

تبیان الصلاهٔ، ج‌۵، ص: ۱۰۸

کون الثلاثـهٔ الواقعـهٔ قبلها من مقـدمات الصّـلاهٔ و الثلاثـهٔ الواقعهٔ بعدها من أجزاء الصّـلاهٔ، غایهٔ الأمر الأجزاء المسـتحبهٔ، و الحال أنّ ما یفهم من وضع تشریعها بمقتضی الروایات کون کل هذه الستهٔ علی نحو واحد و بوزان واحد.

إن قلت: إنّ الشهرهٔ علی التخییر.

قلت قد عرفت فی ما اسلفنا عدم اشتهار التخییر، بل ظاهر أغلب القدماء هو تعین الأخیرهٔ، فافهم.

و أمّا القول بتعین جعلها الاولی فتارهٔ یقال: بعـدم کون تکبیرهٔ الاحرام محتاجا إلی القصـد، فیمکن أن یقال بعـد تعلق الوجوب بواحدهٔ من التکبیرات و قهرا تکون الباقیـهٔ منطبق أمر الاسـتحبابی، و تـارهٔ یقال: بأنّها محتاجـهٔ إلی القصـد فإن لم یقصـد بها افتتاح الصّـلاهٔ فلا تصـیر منطبق عنوان الواجب، کمـا هو الحق، فبأیّ منها قصـد الافتتاح فهی تصـیر افتتاح الصّـلاهٔ، و حیث إنّ القصـد معتبر لعـدم کفایهٔ صرف إتیان تکبیرهٔ عن امتثال الأمر بتکبیرهٔ الاحرام، فلا یمکن أن یقال: بأنّ الاولی هی تکبیرهٔ الاحرام بدعوی صـیرورهٔ الاولی تکبیرهٔ الاحرام قهرا، و وقوع ما بقی التکبیرات سنهٔ لما قلنا.

[فی ان الاقرب جعل التکبیرهٔ الاخیرهٔ تکبیرهٔ الاحرام لوجوه]

اشارهٔ

إذا عرفت ذلـک نقول: إنّه لاـ وجه لتعین الاولی أمّا أوّلا فلعـدم دلالـهٔ روایـهٔ علی ذلک غیر روایتین الواردتین فی علّـهٔ التشـریع ذکرنا الکلام فیهما و وجه الاستدلال بهما و قلنا جوابهما، و امّا ثانیا فإنّ الشهرهٔ علی خلافه، فعلی هذا نقول:

بأنّ الأقرب بالنظر هو تعین جعلها الأخیرهٔ لوجوه:

الوجه الأوّل:

للشهرهٔ الّتی قدمنا بیانها من أن نوع القدماء قدس سرّه قائلون بتعین الأخیرهٔ أو أفضلیتها.

تبیان الصلاهٔ، ج‌۵، ص: ۱۰۹

[فی الوجه الثانی و الثالث]

الوجه الثانی: روایهٔ فقه الرضا (و اعلم أنّ السابعهٔ هی الفریضهٔ و هی تکبیرهٔ الافتتاح و بها تحریم الصّـلاهٔ) و روایهٔ أبی بصیر الّتی رواها کاشف اللثام فی شرح الروضهٔ، و فیها بعد ذکر الدعاء بعد التکبیرات الثلاث بقوله اللهم أنت الملک الحق المبین الخ، و الدعاء عقیب الاثنین بقوله: لبیک و سعدیک، و عقیب السادسهٔ بقوله یا محسن قد أتاک المسیء، قال علیه السّـلام ثمّ تکبیر للاحرام) و هما و ان کانتا ضعیفهٔ السند فی حدّ ذاتهما إلا أنّهما معتضدان بالشهرهٔ.

الوجه الثـالث: کون هـذا القول أحوط حیث إنّ العمـدهٔ هی الشـهرهٔ، و هی إمّـا علی القول بـالتخییر، و إمّا علی تعین الأخیرهٔ فلو اختار المصلّی الأخیرهٔ فراعی الشهرهٔ، هذا تمام الکلام فی هذه الجهۀ.

الجهۀ الثانیۀ:

اشارهٔ

يظهر من جلّ الفقهاء استحباب رفع اليدين عند تكبيرة الاحرام، و غيرها من التكبيرات المستحبة فى الصّلاة، و لا يرى مخالف فيه من القدماء قدس سرّه الّا السيّد المرتضى رحمه اللّه فى الانتصار، و من المتأخرين إلّا صاحب «۱» الحدائق رحمه اللّه، فينبغى أوّلا ذكر أخبار الباب بنحو الاختصار، ثمّ بيان ما هو المختار إن شاء اللّه.

[فى ذكر الروايات الواردة فى رفع اليد فى الصّلاة]

فنقول: إنّ بعض روايات الباب يحكى فعل أحد المعصومين:، و هى الرواية ۱ و ۲ و ۳ و ۶ و ۱۲ من الباب ۹ من أبواب تكبيرة الاحرام من الوسائل، و هذه الطائفة لا تدلّ إلّا على أنّ النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم أو أحدا من الائمة: رفع يديه حال تكبيرة الاحرام كما فى ۲ و ۳ و ۶ منها، و على رفع يده عليه الصّلاة و السلام حين مطلق التكبير كما فى ۱

---

(۱) الحدائق، ج ۸، ص ۴۲.

منها، و فى خصوص تكبير قبل الركوع، و بعد الركوع كما فى ۱۲ منها.

و رفع اليد بعد الركوع يكون موافقا مع العامة، فهم يقولون باستحباب التكبير بعده و نحن لا نقول باستحبابه، و على كل حال غاية دلالة هذه الطائفة مشروعية رفع اليد و رجحانه، و أمّا الوجوب فلا يستفاد منها.

و بعضها يكون متعرضا لعلة تشريع رفع اليدين، و هى الرواية ۱۰ و ۱۱ من الباب المذكور، و لا ظهور لهذه الطائفة فى الوجوب، بل المستفاد منها بيان التشريع، فكما يناسب مع الوجوب يناسب مع ذكر علّة استحباب رفع اليدين عند التكبير.

و بعضها مثل ما رواها أبو بصير (قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام فى حديث: إذا افتتحت الصّلاة فكبرت، فلا تجاوز اذنيك، و لا ترفع يديك بالدعاء فى المكتوبة تجاوز بهما رأسك) «۱» المتعرضة لعدم تجاوز اليدين عن الاذن، و عدم رفع اليد عن الرأس بالدعاء فى المكتوبة غير متعرضة لأصل رفع اليد و أنّ مطلوبيته تكون على سبيل الوجوب أو الاستحباب.

و مثل ما رواها على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السّلام (قال: قال: على الامام أن يرفع يده فى الصّلاة ليس على غيره أن يرفع يده فى الصّلاة) «۲» فهى متعرضة للفرق بين الامام و المأموم، فهى معارضة مع الأخبار المطلقة من حيث كون المصلّى إماما أو مأموما (مع إجمالها من حيث التعرض لرفع اليد فى الصّلاة و بعد عدم إمكان حملها على مطلوبية رفع اليد فى حال الصّلاة، فمردد بين كون المطلوب هو رفع اليد حال التكبير أو حال القنوت، نعم على نقل الحميرى فى قرب الاسناد

---

(۱)- الرواية ۵ من الباب ۹ من ابواب تكبيرة الاحرام من الوسائل.

(۲)- الرواية ۷ من الباب ۹ من ابواب تكبيرة الاحرام من الوسائل.

كما ذكر فى الوسائل (أن يرفع يديه فى التكبير) يكون متعرضا لرفع اليد حال التكبير).

و مثل ما رواها معاوية بن عمار عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى وصية النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لعلى عليه السّلام (قال: و عليك برفع يديك فى الصّلاة و تقليبها) «۱» و هى لاجل قوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم (و تقليبها) ظاهرة فى كون الأمر برفع اليد حال القنوت باعتبار أن فى هذا الحال يقلّب اليد و يجعل باطنها نحو السماء، أو محتمل فى ذلك و إن كان من المحتمل أيضا إن يكون المراد من التقليب الحاصل برفع اليدين حال التكبير لتقليب اليد عن وضعها الطبيعى، و لكن مع احتمال خلافه لا يبقى ظهور للرواية فى كونها متعرضة لرفع اليد حال التكبير.

و مثل ما رواها إسماعيل بن جابر عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى رسالة طويلة كتبها إلى أصحابه إلى أن قال (دعوا رفع أيديكم فى الصّلاة إلّا مرة واحدة حين يفتتح الصّلاة، فإنّ الناس قد شهروكم بذلك، و اللّه المستعان و لا حول و لا قوة إلا باللّه) «۲» فهى متعرضة لعدم رفع اليد فى غير تكبيرة الاحرام من باب التقية حتّى لا يعرفونهم العامة، و أمّا كون رفع اليد واجبا أو مستحبا حال تكبيرة الاحرام و غيرها من التكبيرات، فهى غير متعرضة له.

و مثل الرواية ۱ و ۲ من الباب ۱۰ من أبواب تكبيرة الاحرام من الوسائل فيحتمل كونهما متعرضة لحيث آخر أعنى: فى مقام بيان حدّ رفع اليد لا فى مقام بيان أصل رفع اليد فعلى هذا لا يستفاد من هذه الطائفة وجوب رفع اليد حال التكبير.

---

(۱)- الرواية ۸ من الباب ۹ من ابواب تكبيرة الاحرام من الوسائل.

(۲)- الرواية ۹ من الباب ۹ من ابواب تكبيرة الاحرام من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج‌۵، ص: ۱۱۲

و بعضها واردة فى تفسير قوله تعالى (فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَ انْحَرْ): مثل ما رواها عبد اللّه بن سنان عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى قول اللّه عز و جل (فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَ انْحَرْ) قال:

هو رفع يديك حذاء وجهك). «۱»

و مثل ما رواها إلا صبغ بن نباتة عن على بن أبى طالب عليه السّلام (قال: لما نزلت على النّبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم (فصل لربك و انحر) قال: يا جبرئيل ما هذه النحيرة الّتى أمرنى بها ربى؟

قال: يا محمد أنها ليست نحيرة، لكنّها رفع الايدى فى الصّلاة). «۲»

و مثل ما رواها الفضل بن الحسن الطبرسى فى مجمع البيان عن مقاتل بن حنان مثله إلا أنّه قال: ليست بنحيرة، و لكنه يأمرك اذا تحرّمت للصّلاة أن ترفع يديك إذا كبرت، و إذا ركعت، و اذا رفعت رأسك من الركوع و اذا سجدت فإنّه صلاتنا و صلاة الملائكة فى السموات السبع و أنّ لكل شىء زينة و أنّ زينة الصّلاة رفع الايدى عند كل تكبيرة). «۳»

و مثل ما روى عن على عليه السّلام فى قوله تعالى (فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَ انْحَرْ). «۴» إنّ معناه رفع يديك إلى النحر فى الصّلاة.

و مثل ما روى عن عمر بن يزيد قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول فى قوله تعالى (فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَ انْحَرْ) قال: هو رفع يديك حذاء وجهك. «۵»

---

(۱)- الرواية ۴ من الباب ۹ من ابواب تكبيرة الاحرام من الوسائل.

(۲)- الرواية ۱۲ من الباب ۹ من ابواب تكبيرة الاحرام من الوسائل.

(۳)- الرواية ۱۴ من الباب ۹ من ابواب تكبيرة الاحرام من الوسائل.

(۴)- الرواية ۱۵ من الباب ۹ من ابواب تكبيرة الاحرام من الوسائل.

(۵)- الرواية ۱۶ من الباب ۹ من ابواب تكبيرة الاحرام من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج‌۵، ص: ۱۱۳

و مثل ما روى عن جميل قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن قوله عز و جل (فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَ انْحَرْ) فقال بيده هكذا يعنى استقبل بيديه حذو وجهه القبلة فى افتتاح الصّلاة) «۱».

و هذه الطائفة مع ارسال بعضها و ضعف سند بعضها مثل ۱۳ لا يستفاد من الاولى منها أى رواية ۴ إلّا رفع اليد، و لا تعرض فيها لمورد رفع اليد، و الثالثة منها و هى ۱۴ (مضافا إلى اشتمالها لما هو موافق لقول بعض العامة) و هو التكبير بعد رفع الرأس عن الركوع، فإن

ذلک ممّا لا یری له قائل بین الخاصهٔ) لاشتمالها علی ذیل و هو قوله (و إنّ لکل شیء زینهٔ الخ) لا ظهور لها فی الوجوب، بل یناسب هذا النحو من التعبیرات مع الاستحباب، فلا یمکن الاتکال علیها و الالتزام بوجوب رفع الید حال التکبیرات، مضافا إلی أنّ بعض الروایات متعرضهٔ لخصوص حال تکبیر الافتتاح، و بعضها للفصل بین الامام و المأموم،

[مستند العمدهٔ فی عدم وجوب رفع الید]

و مستند العمدهٔ فی عدم وجوب رفع الید حال التکبیرات، هو ما قلنا فی الاقامهٔ من أنّه لو کانت واجبهٔ یکون بمثابهٔ لا یمکن التردید فیه و کان ظاهرا واضحا عند المسلمین، لابتلاء العموم به فی کل یوم من الأیام خمس مرات، فکذلک فی ما نحن فیه، فمن عدم وضوح ذلک بل اشتهار خلافه بحیث لا یری قائل بوجوبه من القدماء إلّا السیّد رحمه اللّه کما فی محکی الانتصار «۲» (و ممّا انفردت به الامامیهٔ القول بوجوب رفع الیدین فی کل تکبیرات الصّلاهٔ لأنّ أبا حنیفهٔ و أصحابه و الثوری لا یرون رفع الیدین بالتکبیر إلّا فی الافتتاح للصلاهٔ (إلی أن قال) و الحجهٔ فی ما ذهنا إلیه طریقهٔ الاجماع و براءهٔ الذمهٔ) و إن کان کلامه

---

(۱)- الروایهٔ ۱۷ من الباب ۹ من ابواب تکبیرهٔ الاحرام من الوسائل.

(۲)- الانتصار، ص ۱۴۷.

أیضا قابل للحمل علی غیر الوجوب، لاحتمال کون نظره الشریف إلی أصل ثبوت ذلک بین الخاصّهٔ خلافا لأبی حنیفهٔ و الثوری فإنّهما لم یقولا بمشروعیهٔ رفع الیدین فی غیر تکبیرهٔ الافتتاح.

فمحط نظره یحتمل أن یکون صرف إثبات مشروعیهٔ رفع الید عند کل تکبیرهٔ فی قبالهم، و تعبیره بالوجوب علی هذا یحتمل أن لا یکون وجوب المصطلح بل مراده الثبوت بمعنی ثبوت ذلک و مشروعیته، فهو کما یناسب مع الوجوب یناسب مع الاستحباب، و من المتأخرین صاحب الحدائق «۱» رحمه اللّه فنکشف عدم وجوبه قلنا.

[الحق استحباب رفع الیدین حال التکبیرات]

فالمختار، و ما هو الحق، هو استحباب رفع الیدین حال التکبیرات، غایهٔ الأمر یمکن أن یکون استحبابه فی تکبیرهٔ الافتتاح أشد و للامام أشد استحبابا صرح فی روایهٔ «۲» من روایات المتقدمهٔ التفصیل بین الامام و المأموم، فیحمل ذلک علی زیادهٔ الفضل للامام، فعلی هذا الحق عدم وجوب رفع الیدین حال التکبیرات، و لکن یکون مستحبا، و العمدهٔ ما قلنا فی وجهه، و لا وجه للاشکال ببعض الروایات الواردهٔ فی تفسیر قوله تعالی (فَصَلِّ لِرَبِّکَ وَ انْحَرْ) برفع الید فی الصّلاهٔ بأنّ النحر من الجوامد فحمل (انحر) علی النحیرهٔ و هو رفع الید حال التکبیر خلاف الظاهر، لأنّ الاشتقاق منه بهذا النحو خلاف الظاهر، لأنّ النحر من المصادر التولیدیهٔ لا المصادر الاشتقاقیهٔ، لأنّه بعد المراجعهٔ یری الناظر بأنّ کل أقوال ذکر فی الآیهٔ کما فی تفسیر الطبری (علی بن جریر) یکون مشتقا عن الجامد، فهذا لیس إشکالا فی الروایات.

فالعمدهٔ ما قلنا فی وجه عدم الوجوب مضافا إلی بعض وجوه

---

(۱)- الحدائق، ج ۸، ص ۴۲.

(۲)- الروایهٔ ۷ من الباب ۹ من ابواب تکبیرهٔ الاحرام من الوسائل.

اخری قدّمنا ذکره.

و الحمد للّه و الصّلاة علی رسوله و آله و العن علی أعدائه رب ارزقنا خیر الدنیا و الآخرة.

الجهة الثالثة:

لو نسی تکبیرة الافتتاح فهل یجب علیه اعادة الصّلاة أم لا؟

اعلم أنّ ظاهر الروایة ۱ و ۲ و ۴ و ۵ و ۷ من الباب ۲ من أبواب تکبیرة الاحرام من الوسائل، و ۱ من الباب ۳ من أبوابها من الوسائل، هو وجوب الاعادة أی: إعادة الصّلاة إذا نسی تکبیرة الاحرام و هذا ما ادعی بعض علیه الاجماع، و أنّه ممّا لا خلاف فیه علی الظاهر.

و فی قبال ذلک بعض الأخبار منها الروایة ۸ من الباب ۲ من أبوابها، و هی تدلّ علی عدم وجوب الاعادة إذا نسیها و تذکر بعد الصّلاة و منها الروایة ۹ من الباب المذکور، و لکن یمکن حمل الروایة علی صورة الشّک بأن یقال: إن قوله علیه السّلام (أ لیس کان من نیة أن یکبر) هو أن من یکون بنائه علی الاتیان، یأتیها و لا ینسیها، و لأجل هذا قال علیه السّلام (فلیمض فی صلاته) و منها الروایة ۱۰ من الباب المذکور، و هی تدلّ علی وجوب التکبیر لو تذکر قبل الرکوع، و عدمه إن تذکر بعده، و تکون صلاته صحیحة و منها الروایة ۲ من الباب ۳ من أبوابها من الوسائل، و هی بظاهرها تدلّ إجزاء تکبیر الرکوع عنها و عدم وجوب الاعادة فی هذه الصورة فهی بظاهرها معارضة مع بعض الآخر الدالّ علی عدم وجوب الاعادة إذا دخل فی الرکوع سواء أتی بتکبیرة الرکوع أم لا.

و علی کل حال بعد دلالة الروایات المتقدمة- قبل هذه الطائفة- علی وجوب إعادة الصّلاة بنسیان تکبیرة الاحرام، و کون الحکم تقریبا من المسلمات عند

تبیان الصلاة، ج‌۵، ص: ۱۱۶

فقهائنا رضوان اللّه علیهم، فلا بدّ من ردّ علم هذه الأخبار علی فرض دلالتها، مع قطع النظر عن معارضة بعضها مع بعضها الآخر، إلی أهلها فافهم.

تبیان الصلاة، ج‌۵، ص: ۱۱۷

الرابع من أفعال الصّلاة القراءة

اشارة

و کونها من جملة واجبات الصّلاة فی الجملة ممّا لا یکون مورد خلاف لا بیننا، و لا بین العامّة عدا ما حکی عن الحسن بن صالح بن حی من أنّه قال: لیست القراءة شرطا فیها، و کذا لا خلاف بین فقهائنا رضوان اللّه علیهم فی وجوب الفاتحة فی رکعتی الفجر، و رکعتی الاولی و الثانیة من الظهرین و العشاءین، و أمّا عند العامة فقال الشافعی و سفیان و مالک و أحمد و إسحاق و ابو ثور و داود: بوجوبها فی الصّلاة، و حکی عن الاصم و الحسن بن صالح بن حی أنّها مستحبة فی الصّلاة و قال أبو حنیفة: یجب مقدار آیة، و قال أبو یوسف و محمد: مقدار ثلاث آیات.

و أمّا السورة فالمشهور عندنا وجوبه فی الأولتین من الصلوات الخمس، و فینا من لا یقول بوجوبه، و أمّا العامة فقال الشافعی و أکثر أصحابه: بأنّها مستحب، و قال بعض أصحاب الشافعی: بوجوبها و لا یجوز الاقتصار علی أقل منها، و لکن یجوز تبدیل ذلک بما یکون قدر آیاتها من القرآن، و حکی أبو بکر بن المنذر عن عثمان بن أبی العاص أنّه قال: لا صلاة إلا بفاتحة الکتاب و ثلاث آیات بعدها، هذا کله فی الرکعتین الأولتین.

تبيان الصلاة، ج‌۵، ص: ۱۱۸

و أمّا فى الركعة الأخيرة من المغرب، و الأخيرتين من الظهرين و العشاء، و هو الموضع الأوّل: من المواضع الّتى يقع الكلام فيها فى مبحث القراءة، فنقول: أمّا العامة فلا خلاف بينهم فى أنّ التكليف هو قراءة الفاتحة فى الركعتين الأخيرتين، و أمّا الخاصة فلا خلاف بينهم فى إجزاء غير القراءة و إن كان الخلاف بينهم فى ما يجزى بدل قراءة الحمد.

[فى ذكر الاقوال فى القراءة]

فما يظهر من كلام المحقق رحمه اللّه فى المعتبر «۱» كون الأقوال عند الخاصّة رضوان اللّه عليهم أربعة:

القول الأوّل: كما يظهر من عبارته فى الكتاب المذكور، هو إجزاء (سبحان اللّه و الحمد للّه و لا إله الّا اللّه و اللّه أكبر) و هو مختاره و مختار المفيد «۲» رحمه اللّه، و ظاهره اجزاء ذلك مرة واحدة.

القول الثانى: كفاية التسبيح عشر مرات، و هو أن يقول المصلّى ثلاث مرات (سبحان اللّه و الحمد للّه و لا إله الّا اللّه) و يزيد فى المرة الثالثة (اللّه أكبر) فيكون عشرة تسبيحات.

القول الثالث: كفاية تسع تسبيحات (سبحان اللّه و الحمد للّه و لا إله الّا اللّه) ثلاث مرات.

القول الرابع: هو أن يقول المصلّى (سبحان اللّه و الحمد للّه و لا إله الّا اللّه و اللّه أكبر) ثلاث مرات، فتكون اثنتا عشرة تسبيحة، هذه الأقوال الأربعة.

---

(۱) المعتبر، ج ۲، ص ۱۸۸- ۱۸۹.

(۲)- مقنعه، ص ۱۱۳.

تبيان الصلاة، ج‌۵، ص: ۱۱۹

و أمّا وجه التعبير من هذه الاذكار (بالتسبيحة) فيكون لأجل اشتمال كل منها على تنزيه اللّه تعالى.

[فى ذكر الاخبار الواردة فى القراءة فى الركعتين الاخيرتين]

إذا عرفت الأقوال فى المسألة فنعطف عنان الكلام إلى ذكر الأخبار فى هذه المسألة، فنقول بعونه تعالى: بأن صاحب الوسائل تعرض للأخبار الراجعة إلى المسألة فى بابين من أبواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل الباب ۴۲ و الباب ۵۱، و لسان الأخبار يكون مختلفا، فنذكر بعونه تعالى الأخبار و مقدار دلالتها حتّى يظهر لك ما هو الحق فى المقام، فنقول:

الرواية الاولى: و هى ما رواها عبيد بن زرارة (قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الركعتين الأخيرتين من الظهر، قال: تسبح و تحمد اللّه و تستغفر لذنبك، و ان شئت فاتحة الكتاب فإنّها تحميد و دعاء). «۱»

تدلّ على تخيير المكلف بين التسبيح و التحميد و الاستغفار، و بين فاتحة الكتاب من باب كون الفاتحة تحميد و دعاء، و لا دلالة لها على كون أحد فردى التخيير هو خصوص التسبيحات الأربعة، إلا أن يدعى انصراف التسبيح و التحميد فى الرواية إليها، و ليست الرواية متعرضة لعدد خاص، و لازم ذلك حصول المأمور به بصرف مسمى التسبيح و التحميد و الاستغفار، أو خصوص التسبيحات الاربعة مرة واحدة لو قلنا بانصراف التسبيح و التحميد إليها.

الرواية الثانية: و هى ما رواها معاوية بن عمار (قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن القراءة خلف الامام فى الركعتين الأخيرتين فقال: الامام يقرأ بفاتحة الكتاب،

(۱)- الروایة ۱ من الباب ۴۲ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج‌۵، ص: ۱۲۰

و من خلفه یسبّح، فإذا کنت وحدک فاقرأ فیهما، و إن شئت تسبح. تدلّ علی أنّ تکلیف الامام قراءة الفاتحة، و المأموم التسبیح). «۱»

و المنفرد فمخیر بین القراءة و التسبیح فی الأخیرتین، و لم یبین فیها نحوة التسبیح إلا أن یقال: بانصراف التسبیح فی لسانهم: بالتسبیحات الأربعة.

الروایة الثالثة: و هی ما رواها علی بن حنظلة عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (قال:

سألته عن الرکعتین الأخیرتین ما أصنع فیهما؟ فقال: إن شئت فاقرأ فاتحة الکتاب، و إن شئت فاذکر اللّه فهو سواء، قال: قلت: فأی ذلک أفضل؟ فقال: هما و اللّه سواء إن شئت سبحت و إن شئت قرأت). «۲»

تدلّ علی التخیر بین الفاتحة و بین الذکر فی الجملة، و عدم أفضلیة أحدهما علی الآخر، و لم تکن الروایة فی مقام بیان کفایة مطلق الذکر بقرینة ذیل الروایة و بعض روایات اخری، فلا یمکن حمل الروایة علی کفایة مطلق الذکر، بل یمکن کون المراد خصوص التسبیح.

الروایة الرابعة: و هی ما رواها جمیل بن دراج (قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عما یقرأ الامام فی الرکعتین فی آخر الصّلاة، فقال: بفاتحة الکتاب، و لا یقرأ الذین خلفه، و یقرأ الرجل فیهما إذا صلّی وحده بفاتحة الکتاب). «۳»

تدلّ علی أنّ الامام یقرأ الفاتحة، و لا یقرأ المأموم، و لا تعرض فیها بأنّ المأموم یسکت أو یسبح أو یفعل غیر ذلک، و تدلّ علی أن المنفرد یقرأ.

(۱)- الروایة ۲ من الباب ۴۲ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الروایة ۳ من الباب ۴۲ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۳)- الروایة ۴ من الباب ۴۲ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج‌۵، ص: ۱۲۱

الروایة الخامسة: و هی ما رواها حریز عن زرارة (قال: قلت لابی جعفر علیه السّلام: ما یجزی من القول فی الرکعتین الأخیرتین؟ قال: أن تقول (سبحان اللّه و الحمد للّه و لا إله الّا اللّه اکبر، و تکبر و ترکع). «۱»

(و فی الروایة محمد بن إسماعیل الواقع فی جلة أسانید الروایة لیس محمد بن إسماعیل بن بزیع بل هو محمد بن إسماعیل النیشابوری).

تدلّ الروایة علی أنّ المجزی فی الرکعتین الأخیرتین هو التسبیحات الأربعة مرة واحدة (و إطلاقها یشمل الامام و المأموم و المنفرد).

الروایة السادسة: و هی ما رواها عمر بن أذینة عن زرارة عن أبی جعفر علیه السّلام (قال: عشر رکعات: رکعتان من الظهر، و رکعتان من العصر، و رکعتا الصبح، و رکعتا المغرب، و رکعتا العشاء الآخرة لا یجوز فیهنّ الوهم (إلی أن قال) و هی الصّلاة فرضها اللّه، و فوض إلی محمد صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فزاد النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی الصّلاة سبع رکعات هی سنة لیس فیهنّ قراءة، إنّما هو تسبیح و تهلیل و تکبیر و دعاء، فالوهم إنّما هو فیهن). «۲»

تدلّ علی عدم مشروعیة القراءة فی الأخیرتین، و أنّ التکلیف هو الاتیان بالتسبیح و التهلیل و التکبیر و الدعاء.

الروایة السابعة: و هی ما رواها أبو بصیر عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (ثمّ قال: أدنی ما یجزی من القول فی الرکعتین الأخیرتین ثلاث تسبیحات أن تقول (سبحان اللّه سبحانه اللّه سبحانه اللّه) تدلّ علی أن أدنی ما یجزی فی الأخیرتین هو ثلاث

(۱)- الروایة ۵ من الباب ۴۲ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الروایة ۶ من الباب ۴۲ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۲۲

تسبیحات، و بیّن المراد من التسبیحات هو أن یقول المصلّی (سبحان اللّه) ثلاث مرات). «۱»

الروایة الثامنة: و هی ما رواها رجاء بن أبی الضحاک (أنّه صحب الرضا علیه السّلام من المدینة إلی مرو، فکان یسبح فی الاخیرتین یقول: (سبحانه اللّه و الحمد للّه و لا إله الّا اللّه و اللّه أکبر) ثلاث مرات ثمّ یرکع). «۲»

هذه الروایة نقل فعل الرضا علیه الصّلاة و السلام من أنّه کان یصلّی و فی صلاته فی الرکعتین الاخیرتین یقول (سبحانه اللّه و الحمد للّه و لا إله الّا اللّه و اللّه أکبر) ثلاث مرات، و قال المجلسی رحمه اللّه بأنّ عندی نسخة صحیحة من عیون، و فیها لیس فقرة (اللّه اکبر) ففی هذه النسخة لیست إلّا (سبحان اللّه و الحمد للّه و لا إله الّا اللّه) ثلاث مرات.

اعلم أنّه لیس فی روایات الباب روایة کان لسانها وجوب الاتیان بالتسبیحات الأربع ثلاث مرات إلّا هذه الروایة، و نحوه روایة ۹ بناء علی نقل ابن إدریس فی أول السرائر، و هذه الروایة بناء علی نقل المجلسی رحمه اللّه من کتاب العیون الذی کان موجودا عنده لیس فیها التکبیر، بل مشتمل علی التسبیح و التمهید و التهلیل، فعلی هذا لا یکون مستند فی الأخبار للقول بوجوب الاتیان بخصوص التسبیحات الاربعة ثلاث مرات، و قال البهبهانی رحمه اللّه بأنّ عدم وجدان المجلسی رحمه اللّه روایة تدلّ علی وجوب إتیان المصلّی بالتسبیحات الأربعة لا یدلّ علی عدم وجود روایة تدلّ علی هذا الحکم، فتأمل.

(۱)- الروایة ۷ من الباب ۴۲ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الروایة ۸ من الباب ۴۲ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۲۳

الروایة التاسعة: و هی ما رواها زرارة عن أبی جعفر علیه السّلام أنّه (قال: لا تقرأن فی الرکعتین الأخیرتین من الأربع الرکعات المفروضات شیئا إماما کنت أو غیر إمام قال: قلت: فما أقول فیهما؟ قال: إذا کنت إماما أو وحدک فقل (سبحان اللّه و الحمد للّه و لا إله الّا اللّه) ثلاث مرات تکمله تسع تسبیحات، ثمّ تکبر و ترکع- و رواه ابن ادریس فی آخر السرائر نقلا من کتاب حریز بن عبد اللّه عن زرارة مثله إلّا أنّه أسقط قوله (تکلمه تسع تسبیحات) و قوله (أو وحدک) «۱» و رواه فی أول السرائر أیضا نقلا من کتاب حریز مثله إلّا أنّه قال فقل (سبحانه اللّه و الحمد للّه و لا إله إلّا اللّه و اللّه أکبر) ثلاث مرات ثمّ تکبر و ترکع). «۲»

أقول: لا یبعد أن یکون زرارة سمع الحدیث مرتین مرة تسع تسبیحات، و مرة اثنا عشر تسبیحة، و أورده حریز أیضا فی کتابه مرتین انتهی کلام صاحب الوسائل رحمه اللّه.

تدلّ الروایة علی نقل الصّدوق علی عدم جواز القراءة فی الأخیرتین و وجوب التسبیحات التسعة، و لیس فیها (اللّه أکبر) و تدلّ علی کون هذا الحکم للامام و المنفرد، و لم تتعرض للمأموم، و امّا بنقل السرائر تدلّ علی وجوب ذلک لخصوص الامام لاسقاط (او وحدک) و تدلّ بنقل الصّدوق رحمه اللّه کما قلنا و نقل أول السرائر علی وجوب (سبحان اللّه و الحمد للّه و لا إله إلّا اللّه و اللّه أکبر) ثلاث مرات، فعلی هذا النقل یجب أن یقال (اللّه اکبر) ثلاث مرات أیضا فعلی هذا النقل هذه الروایة تدلّ علی وجوب تسبیحات الأربع ثلاث مرات، و لکن المجلسی رحمه اللّه قال: بأن

(۱)- الروایة ۱ من الباب ۵۱ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الروایة ۲ من الباب ۵۱ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۲۴

النسخ المتعددة الّتی رأیت من السرائر کانت بلا تکبیر.

الروایة العاشرة: و هی ما رواها محمد بن عمران فی حدیث (أنّه سئل أبا عبد اللّه علیه السّلام فقال: لأی علّة صار التسبیح فی الرکعتین الأخیرتین أفضل من القراءة قال: إنّما صار التسبیح أفضل من القراءة فی الأخیرتین، لأنّ النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لما کان فی الأخیرتین ذکر ما رأی من عظمة اللّه عز و جل، فدهش، فقال (سبحان اللّه و الحمد للّه و لا إله إلّا اللّه و اللّه أکبر) فلذلک صار التسبیح افضل من القراءة). «۱»

و هذه الروایة لا تدلّ إلا علی أفضلیة التسبیح علی القراءة، و لا تدلّ علی اعتبار التعدد، و لا علی اعتبار خصوصیة هذه التسبیحات. «۲»

الروایة الحادی عشرة: و هی ما قال مرسلة الصّدوق و (قال الرضا علیه السّلام: إنّما جعل القراءة فی الرکعتین الأولتین و التسبیح فی الأخیرتین للفرق بین ما فرضه اللّه من عنده، و بین ما فرضه اللّه من عند رسوله). «۳»

تعرضت هذه المرسلة لعلة جعل القراءة فی الأولتین، و جعل التسبیح فی الأخیرتین فیمکن دعوی استفادة تعین التسبیح فی الأخیرتین من هذه المرسلة.

الروایة الثانیة عشرة: و هی مرسلة المحقق فی المعتبر عن علی علیه السّلام (أنّه قال:

اقرأ فی الأولتین و سبح فی الأخیرتین). «۴»

---

(۱)- الروایة ۳ من الباب ۵۱ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۲)- أقول: لا یبعد دعوی کون المشروع و الواجب، هو خصوص هذه التسبیحات، لأنّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم تکلم بخصوصها.

(۳)- الروایة ۴ من الباب ۵۱ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۴)- الروایة ۵ من الباب ۵۱ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۲۵

تدلّ بنفسها علی تعین التسبیح فی الأخیرتین.

الروایة الثالثة عشرة: و هی ما رواها حریز عن زرارة عن أبی جعفر علیه السّلام (قال: کان الّذی فرض اللّه علی العباد من الصّلاة عشر رکعات و فیهنّ القراءة، و لیس فیهنّ و هم یعنی: سهوا، فزاد رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم سبعا و فیهنّ الوهم و لیس فیهنّ قراءة). «۱»

تدلّ علی عدم تشریع القراءة فی السبعة الّتی تکون فرض النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم.

الروایة الرابعة عشرة: و هی ما رواها عبید اللّه بن علی الحلبی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (قال: إذا قمت فی الرکعتین الأخیرتین لا تقرأ فیها، فقل (الحمد للّه و سبحانه اللّه و اللّه أکبر). «۲»

استدل المحقق رحمه اللّه فی المعتبر بهذه الروایة علی عدم اعتبار الترتیب، و تدلّ الروایة علی عدم جواز القراءة فی الأخیرتین، و أن یقال (الحمد للّه و سبحانه اللّه و اللّه اکبر) و لیس فیها التهلیل أعنی (لا إله إلا اللّه) و یکون الترتیب بین الأذکار فیها علی خلاف بعض آخر من الروایات، لتقدیم التحمید فیها علی التسبیح.

الروایة الخامسة عشرة: هی ما رواها معاویة بن عمار عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (قال: قلت الرجل یسهو عن القراءة فی الرکعتین الأولتین، یذکر فی الرکعتین الأخیرتین أنّه لم یقرأ، قال: أتمّ الرکوع و السجود؟ قلت: نعم، قال: إنی أکره أن ا أجعل آخر صلاتی

أوّلها). «۳»

(۱)- الرواية ۶ من الباب ۵۱ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۷ من الباب ۵۱ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۳)- الرواية ۸ من الباب ۵۱ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۲۶

تدلّ على عدم القراءة فى الأخيرتين بناء على حمل الكراهة فى الرواية على معناها اللغوى.

الرواية السادسة عشرة: و هى ما رواها محمد بن قيس عن أبى جعفر عليه السّلام (قال: كان أمير المؤمنين عليه السّلام إذا صلّى يقرأ فى الركعتين الأولتين من صلاته الظهر سرّا، و يتسبح فى الأخيرتين من صلاته الظهر على نحو من صلاته العشاء و كان يقرأ من الأولتين من صلاته العصر سرّا، و يسبح فى الأخيرتين على نحو من صلاته العشاء) «۱» الحديث.

تدلّ على أنّ أمير المؤمنين عليه السّلام كان يسبح فى الأخيرتين من الظهر و العصر و العشاء و لا تعرض لها لخصوص تسبيحه إلّا أن يقال بانصراف التسبيح إلى خصوص التسبيحات الأربع.

الرواية السابعة عشرة: و هى ما رواها محمد بن حكيم (قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام أيما أفضل القراءة فى الركعتين الأخيرتين أو التسبيح؟ فقال:

القراءة أفضل). «۲»

لا تدلّ إلّا على أفضلية القراءة على التسبيح فى الأخيرتين.

الرواية الثامنة عشرة: و هى ما رواها منصور بن حازم عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: إذا كنت إماما فاقرأ فى الركعتين الأخيرتين بفاتحة الكتاب، و إن كنت وحدك

(۱)- الرواية ۹ من الباب ۵۱ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۱۰ من الباب ۵۱ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۲۷

فيسعك فعلت أو لم تفعل). «۱»

تدلّ على جواز القراءة إن كان المصلّى إماما و أمّا إن كان الفرادى فيسعه أن يقرأ الفاتحة أو لم يقرأ و تخييره بين الفعل و عدمه يحتمل أن يكون المراد تخييره بين القراءة و أن لا يقرأ شيأ أصلا، و بين قراءة الفاتحة و التسبيح.

الرواية التاسعة عشرة: و هى ما رواها ابن سنان عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال:

إن كنت خلف الامام فى صلاة لا يجهر فيها بالقراءة حتّى يفرغ و كان الرجل مأمونا على القرآن فلا تقرأ خلفه فى الأولتين و قال: يجزيك التسبيح فى الأخيرتين قلت: أى شىء تقول أنت؟ قال: أقرأ فاتحة الكتاب). «۲»

تدلّ على التخيير بين التسبيح و بين القراءة فى الأخيرتين لأنّ مقتضى الجمع بين إجزاء التسبيح و بين قراءته عليه السّلام الفاتحة هو كون المكلف مخيرا بينهما، و لا تدلّ على أزيد من التسبيح فهو يشمل مطلق التسبيح إلّا أن يحمل على خصوص التسبيحات الأربع.

الرواية العشرون: و هى ما رواها سالم بن أبى خديجة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: إذا كنت إمام قوم فعليك أن تقرأ فى الركعتين الأولتين و على الذين خلفك أن يقولوا (سبحان اللّه و الحمد للّه و لا إله إلّا اللّه و اللّه أكبر) و هو قيام فإذا كان فى الركعتين الأخيرتين فعلى الذين خلفك أن تقرءوا فاتحة الكتاب و على الامام أن

(۱)- الروایة ۱۱ من الباب ۵۱ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الروایة ۱۱ من الباب ۵۱ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۲۸

یسبح مثل ما یسبح القوم فی الرکعتین الأخیرتین). «۱»

غایة ما تدلّ الروایة علیها مع قطع النظر عما فیها من الاشکال هو الکیفیة أیّ: إنّ کیفیة التسبیح هو (سبحانه اللّه و الحمد للّه و لا إله إلّا اللّه و اللّه أکبر) و لا تدلّ علی الکمیة لعدم معلومیة أن القوم یقولون التسبیح مرة أو ثلث مرات أو أکثر (إلا أن یقال: یستفاد من الخبر المرة فقط، لأنّه قال علیه السّلام (و علی الذین خلفک أن یقولوا (سبحانه اللّه و الحمد للّه و لا إله إلّا اللّه و اللّه أکبر).

الروایة الحادیة و العشرون: و هی مرسلة عبد اللّه بن جعفر الحمیری عن صاحب الزمان علیه السّلام (أنّه کتب إلیه یسأله عن الرکعتین الأخیرتین قد کثرت فیهما الروایات فبعض یری أن قراءة الحمد وحدها أفضل و بعض یری أن التسبیح فیهما أفضل فالفضل لأیهما لنستعمله؟ فأجاب علیه السّلام قد نسخت قراءة أمّ الکتاب فی هاتین الرکعتین التسبیح و الذی نسخ التسبیح قول العالم علیه السّلام: کل صلاة لا قراءة فیها فهی خداج إلّا للعلیل أو من یکثر علیه السهو فیتخوف بطلان الصّلاة علیه). «۲»

تدلّ علی تعین القراءة فی الأخیرتین لکن فیها اضطراب.

هذا کلّه الروایات المربوطة بمسألتنا، و قد عرفت أن بعضها مفادا مغایر مع بعض الآخر

[فی ذکر المقامین فی المسألة]

اشارة

فلا بدّ من التکلم فی المقامین:

المقام الأوّل:

فی أن المتعین فی الرکعتین الأخیرتین هو خصوص الفاتحة أو

(۱)- الروایة ۱۳ من الباب ۵۱ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الروایة ۱۴ من الباب ۵۱ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۲۹

خصوص غیر الفاتحة أو التخییر بینها و بین غیرها، و علی فرض التخییر هل یکون أحد فردی الواجب المخیر أفضل من الآخر أم لا.

المقام الثانی:

بعد إجزاء غیر الفاتحة فی الأخیرتین هل یکون المتعین هو خصوص التسبیحات الأربع مرة أو مرات أو بعض من التسبیحات الأربع أو

يكفى مطلق التسبيع و التحميد و التكبير و التهليل و الدعاء و لو بغير لفظ سبحان اللّه و الحمد للّه و لا إله إلّا اللّه و اللّه أكبر «۱» أو يكفى التسبيح فقط أو يكفى مطلق الذكر.

امّا الكلام فى المقام الاوّل فنقول المشهور على كون المكلّف مخيّرا فيهما بين قراءة فاتحة الكتاب و غيرها و أن اختلفوا فى عدلها بانّه هو مطلق الذكر او خصوص التسبيح و كذا فى كيفيّته و كميّته، و الروايات مختلفة فبعضها دالّة على خصوص الحمد «۲» و بعضها دالّة على خصوص التسبيح «۳» و بعضها على التخيير بينهما «۴» و الثالثة شاهدة الجمع بينهما.

و يمكن التمسك لكون التسبيح افضل بفعل الرضا عليه السّلام على ما فى العيون «۵».

امّا الكلام فى المقام الثانى فالمشهور كون التسبيح قائما مقام القراءة و امّا كيفيّتها و كمّيتها فبمقتضى رواية زرارة «۶» كفاية مرّة من التسبيحات الاربعة

---

(۱)- سورة النمل، الآية ۳۰.

(۲)- الرواية ۴ من الباب ۴۲ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۳)- الرواية ۲ من الباب ۴۲ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۴)- الرواية ۳ من الباب ۴۲ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۵)- الرواية ۸ من الباب ۴۲ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۶)- الرواية ۵ من الباب ۴۲ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج‌۵، ص: ۱۳۰

المذكورة فيها و ان كان الاحوط التعدد كما فى رواية عيون الاخبار.

الموضع الثانى: بعد ما لا إشكال فى اعتبار الفاتحة فى الركعتين الأولتين من الفرائض كما قدمنا، و كون ذلك مسلما عند المسلمين و لهذا لا حاجة إلى إتعاب النفس بذكر البرهان و إقامة الدليل عليه بعد تسلمه عند الخاصّة و العامة و إن كان اعتبارها فى النوافل محلّ كلام يأتى إن شاء اللّه.

و كذا لا إشكال فى كون البسملة جزء سورة الفاتحة و كذا ساير السور و كونها آية منها غير سورة البراءة بناء على عدم كونها جزء سورة الانفال و كونها سورة مستقلة و غير البسملة الواقعة فى ضمن سورة النمل و هى قوله تعالى (و أنّه من سليمان و إنّه بسم اللّه الرّحمن الرّحيم فإنّها جزء آية منها مسلما، فالبسملة فى غير الموردين فى أوّل كل سورة آية تامة و جزء من كل سورة.

و ما ينبغى أن نعطف عنان الكلام نحوه هو أنّه هل تجب سورة كاملة فى الركعتين الاولتين من الفرائض بعد الفاتحة أم لا؟

فنقول: بأنّ المشهور بين الأصحاب وجوب السورة بعد فاتحة الكتاب و به صرح الشيخ رحمه اللّه فى التهذيبين «۱» و الخلاف «۲» حيث قال (الظاهر من روايات أصحابنا و مذهبهم أنّ قراءة سورة اخرى مع الحمد واجبة فى الفرائض و لا يجزى على أقل منها).

---

(۱)- التهذيب، ج ۲، ص ۷۰؛ الاستبصار، ج ۱، ص ۳۱۴.

(۲)- الخلاف، ج ۱، ص ۳۲۵، مسأله ۸۶.

تبيان الصلاة، ج‌۵، ص: ۱۳۱

و قال فى المبسوط «۱» الظاهر من المذهب أنّ قراءة سورة كاملة مع الحمد فى الفرائض واجبة و ان بعض السورة أو أكثرها لا يجوز مع الاختيار غير أنّه ان قرء بعض السورة أو قرن بين السورتين بعد الحمد لا يحكم ببطلان الصّلاة و يجوز كل ذلك فى حال الضرورة و كذلك فى النافلة مع الاختيار.

و قال فى النهاية «۲» و أدنى ما يجزى من القراءة فى الفرائض الحمد مرة واحدة و سورة معها فى حال الاختيار و لا يجوز زيادة عليها و لا النقصان منها، فمن صلّى بالحمد وحدها متعمدا من غير عذر كانت صلاته ماضية و لم يجب عليه إعادتها غير أنّه قد ترك الأفضل و إن اقتصر على الحمد ناسيا أو فى حال الضرورة من السفر و المرض و غيرها لم يكن به بأس و كانت صلاته تامة و قال أيضا: و لا يجوز أن يجمع بين سورتين مع الحمد فى الفرائض فمن فعل ذلك متعمدا كانت صلاته فاسدة فإنّ فعله ناسيا لم يكن عليه شىء و كذلك لا يجوز أن يقتصر على بعض سورة و هو يحسن تمامها، فمن اقتصر على بعضها و هو متمكن بقراءة جميعها، كانت صلاته ناقصة و إن لم يجب عليه إعادتها انتهى.

و قد يقال: بأنّ بين صدر عبارته فى المبسوط و النهاية و بين ذيلها تناقض و تهافت لأنّ فى الصدر قال ما يدلّ على وجوب السورة، و فى الذيل قال ما يدلّ على أن تركها لا يوجب فساد الصّلاة كما قال فى المفتاح الكرامة.

و قد يقال فى توجيه كلامه: بأن مراده فى الصدر من الوجوب هو الوجوب

---

(۱)– المبسوط، ج ۱، ص ۱۰۷.

(۲)– النهاية، ص ۷۵– ۷۶.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۳۲

التكليفى و هذا لا ينافى مع كلامه فى الذيل بأنّه لو تركها عامدا لا تفسد الصّلاة الوجوب التكليفى غير مناف مع عدم الفساد.

و لكن حيث إنّه لا يمكن أن يقال: بما قال فى المفتاح الكرامة «۱» من التناقض بين الصدر و الذيل لأنّه كيف يقول مثل الشّيخ رحمه اللّه يقول كلاما، و يقول بعد سطر على خلافه و كيف لم يكن متوجها بذلك و يختار فتوى على خلاف فتواه فى صدر المطلب فلا يمكن الالتزام بذلك و أمّا حمل الصدر على الوجوب التكليفى حتّى لا ينافى مع الذيل من عدم فساد الصّلاة لو ترك السورة فأيضا بعيد فى الغاية حيث إنّ الشيخ رحمه اللّه كيف يلتزم بالوجوب التكليفى و الحال أنّه لا يلوح كون جزء من أجزاء الصّلاة واجبا بالوجوب التكليفى فما خصوصية السورة توجب كون وجوبها التكليفى لا الوضعى.

فعلى هذا يمكن أن يقال توجيها لكلامه رحمه اللّه: بأنّ مراده من الصدر و الذيل فى كلامه فى المبسوط و النهاية هو استحباب السورة و جواز تركها، أمّا عبارة الذيل فمساعد مع هذا كمال المساعدة و أمّا عبارته فى الصدر و لو أنّه فى المبسوط عبّر بالوجوب و فى النهاية: بأدنى ما يجزى، و لكن قد يعبّر بهذه التعبيرات فى مقام أهمية المستحب من باب كون المراد بالوجوب اللزوم، لأنّه مع تصريحاته فى ذيل كلامه لا يمكن حمل صدر كلامه إلا على هذا.

فعبارته فى هذين الكتابين قابلة للحمل على الاستحباب فبناء على هذا يمكن أن يقال: بأنّ له فى المسألة قولين لو لم نقل بارجاع كلامه فى التهذيبين و الخلاف

---

(۱)– مفتاح الكرامة، ج ۲، ص ۳۵۰.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۳۳

إلى ذلك. «۱»

و على كل حال حكى الاستحباب عن ابن جنيد و سلار و مال إليه فى المعتبر و المنتهى و اختاره جمع من متأخر المتأخرين كصاحبى المدارك و الذخيرة.

[فى ذكر الروايات الواردة فى الباب]

إذا فهمت ذلک فما هو العمدة فی الباب هو الأخبار فلا بدّ من عطف عنان الکلام بذکرها، فنقول بعونه تعالی: بأنّ ما یستدل علی عدم وجوب السورة روایات:

الروایة الاولی: و هی ما رواها الحسن بن محبوب عن علی بن رئاب عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (قال: سمعته یقول: إنّ فاتحة الکتاب تجوز وحدها فی الفریضة). «۲»

وجه الاستدلال بها هو أنّ المستفاد من الروایة جواز الاکتفاء بفاتحة الکتاب و هذا معنی عدم وجوب السورة و لکن یفهم منها أنّ اعتبار السورة کان أمرا مفروغا عنه و لهذا صار سقوطها محتاجا إلی السؤال.

الروایة الثانیة: و هی ما رواها الحسن بن محبوب عن علی بن رئاب عن الحلبی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال ان فاتحة الکتاب تجزی وحدها فی الفریضة. «۳»

الروایة الثالثة: و هی ما رواها حماد بن عثمان عن عبد اللّه بن علی الحلبی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (قال: لا بأس بأن یقرأ الرجل فی الفریضة فاتحة الکتاب فی الرکعتین

---

(۱)- أقول: و لکن هذا حمل بعید لا یناسب مع عبارته رحمه اللّه، و إن قلنا: بأنّ بین صدر عبارته و ذیله تناقض و تهافت لم یکن ببعید و لا یلزم کون هذا التهافت من ناحیته بل یمکن حصول ذلک بعدا من اشتباه الکتاب فی مقام کتابة نسخ المبسوط و النهایة، فتأمل.

(۲)- الروایة ۱ من الباب ۲ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۳)- الروایة ۳ من الباب ۲ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج‌۵، ص: ۱۳۴

الأولتین إذا ما أعجلت به حاجة أو تخوف شیئا). «۱»

تدلّ هذه الروایة علی جواز ترک السورة فی صورة التعجیل لحاجة أو لتخوف شیء و حیث إنّ راوی هذه الروایة عن المعصوم هو عبید اللّه بن علی الحلبی و راوی الروایة الاولی و الثانیة کان الحلبی علی ما بیّنا من کونهما روایة واحدة و الحلبیون و إن کانوا متعددین و لکن یمکن أن یکون راوی الروایة الاولی و الثانیة هو راوی الروایة الثالثة أعنی: عبید اللّه بن علی الحبی فیحتمل کون هذه الروایات الثلاثة روایة واحدة لعدم ثبوت کونها أزید من واحدة و بعد کون المتیقن مما صدر عن المعصوم علیه السّلام هو کلام واحد و کون الروایات واحدة فلا ندری بأن ما صدر عنه علیه السّلام هو ما یدلّ علی جواز ترک السورة مطلقا أو ما یدلّ علی جواز ترکها فی خصوص صورة یکون للمصلی عذر فبعد ذلک لا تبقی لنا حجة علی أزید من صورة العذر فقدر المتیقن ممّا صدر عن المعصوم علیه السّلام هو جواز ترک السورة إذا کان عذر فی البین فلا یبقی وجه للاستدلال بالروایة الاولی و الثانیة لجواز ترک السورة مطلقا حتّی فی ما لم یکن للمکلف عذر نعم یستفاد من مجموع الروایات المتقدمة بعد قوة احتمال کونها روایة واحدة جواز ترک السورة فی صورة الاستعجال بحاجة أو تخوف شیء. «۲»

الروایة الرابعة: و هی ما رواها الحسن الصیقل (قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام

---

(۱)- الروایة ۲ من الباب ۲ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۲)- أقول: رفع الید عن الروایات بمجرد الاحتمال الّذی أفاده مدّ ظلّه العالی مشکل و من البعید کون بناء العقلاء علی الاعتناء بهذه الاحتمالات و اسقاط الروایة عن الحجیة فتأمل.

(المقرر)

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۳۵

أ يجزى عنّى أن أقول فى الفريضة فاتحة الكتاب إذا كنت مستعجلا أو أعجلنى شيء؟

قال: لا بأس). «۱»

الرواية الخامسة: و هى ما رواها عبد اللّه بن سنان عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال:

يجوز للمريض أن يقرأ فى الفريضة فاتحة الكتاب وحدها، و يجوز للصحيح فى قضاء الصّلاة التطوع بالليل و النهار). «۲»

الرواية السادسة: و هى ما رواها عبد اللّه بن جعفر الحميرى فى قرب الاسناد عن عبد اللّه بن الحسن عن جده على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السّلام (قال:

سألته عن الرجل يكون مستعجلا يجزيه أن يقرأ فى الفريضة فاتحة الكتاب وحدها؟

قال: لا بأس). «۳»

و قد ظهر لك أنّ الرواية ۴ و ۵ و ۶ تدلّ على جواز ترك السورة فى خصوص صورة العذر و ظهر لك أنّه على ما قلنا فى الرواية ۱ و ۲ و ۳ بأنّها رواية واحدة ليس المتيقن من الصادر عن المعصوم عليه السّلام إلّا جواز ترك السورة فى صورة طروّ العذر.

[فى نقل كلام صاحب الحدائق]

و قال صاحب الحدائق «۴» رحمه اللّه كلاما حاصله أنّه بعد دلالة بعض الروايات على جواز ترك السورة مطلقا سواء كان عذر فى البين أولا، و بعضها على جواز ترك السورة فى خصوص صورة طروّ العذر فمقتضى حمل المطلق على المقيد هو حمل ما يدلّ على جواز الترك مطلقا على المقيد بخصوص صورة طروّ العذر فتكون نتيجة

---

(۱)- الرواية ۴ من الباب ۲ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۵ من الباب ۲ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۳)- الرواية ۶ من الباب ۲ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۴)- الحدائق، ج ۸ ص ۱۱۶.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۳۶

حمل المطلق على المقيد جواز ترك السورة فى صورة العذر فقط.

و لكن هذا الكلام فاسد لأنّ مورد حمل المطلق على المقيد يكون فى ما إذا عرض المطلق و المقيد على العرف يرى وحدة الملاك فيهما، مثل ما إذا قال القائل (اعتق رقبة) و (اعتق رقبة مؤمنة) و أمّا فى ما أثبت المطلق حكما وضعيا بدون قيد و أثبت المقيد حكما وضعيا مقيدا فلا- مجال لحمل المطلق على المقيد مثل ما نحن فيه لأنّه إذا عرض على العرف يجوز الاكتفاء بفاتحة الكتاب و يجوز الاكتفاء بها فى خصوص صورة الاستعجال لا يفهم منهما كون ملاكهما واحدا، لإمكان أنّ المعصوم عليه السّلام قال فى موضع: يجوز ترك السورة فى مورد الاستعجال و هذا غير مناف مع أن يقول فى موضع: آخر يجوز تركها مطلقا فعلى هذا فى المقام لا وجه لحمل المطلق على المقيد. «۱»

ثمّ إنّه مدّ ظله العالى عدل فى اليوم اللاحق عما قال فى اليوم السابق فى مجلس البحث و قال: إنّ المطلق حيث يكون ظاهرا فى كون تمام الموضوع للحكم هو نفس الطبيعة بدون دخل القيد و إنّ المقيد ظاهر فى كون تمام الموضوع للحكم هو المقيد،

(۱)- أقول: هـذا کلام أفاده سیدنا الاستاد مـدّ ظلّه فی مورد آخر أیضا و لا نفهم تمامیته لأنّه إن کان مراده مـدّ ظلّه العالی أنّه یحمل المطلق علی المقید فی ما إذا کان لسانهما إثبات حکم تکلیفی و لو لم یثبت وحدهٔ الملاک فیهما، فهذا غیر تمام.

و إن کـان مراده أنّ وحـدهٔ الملاـک یستکشف فی خصـوص مـورد یکون المطلق و المقیـد متکفلین لبیـان حکم تکلیفی مطلقـا و لا یستکشف ذلک فی کل مورد یکونان متکلفین لبیان حکم وضـعی ففیه أنّه لا کلیهٔ من الطرفین بل نحن ندور مدار استکشاف وحدهٔ الملاـک فی کـل مورد سواء کانـا متکلفین لبیـان حکم تکلیفی أو وضـعی فعلی هـذا لا مانع من دعوی حمل المطلق علی المقیـد فی المورد لأنّ العرف یری وحدهٔ الملاک بین المطلق و المقید. (المقرر)

تبیان الصلاهٔ، ج۵، ص: ۱۳۷

فلو ثبت وحدهٔ ملاکهما و یری العرف بأنّ لسان المطلق و المقید یکون فی مقام إفادهٔ حکم واحد علی موضوع واحد فمقتضـی الجمع هو رفع الید عن ظهور المطلق فی إطلاقه و الأخذ بالمقید.

و لا فرق فی ما ذکر بین کونهما متکفلین لبیان حکم وضـعی أو التکلیفی فلو ثبت فی المقام وجود روایهٔ دالّهٔ علی جواز ترک السورهٔ مع دلالـهٔ روایـهٔ اخری علی جواز ترکها فی خصوص صورهٔ طروّ العـذر فیحمل المطلق علی المقید و لکن بعد ما احتملنا من أنّ روایهٔ علی بن رئاب عن أبی عبد اللّه علیه السّـلام، و روایته عن الحلبی عنه علیه السّلام، و روایهٔ حماد عن عبید اللّه بن علی الحلبی عنه علیه السّلام تکون روایهٔ واحدهٔ، فالقدر المتیقن ممّا ثبت صدوره عنه علیه السّلام لیس إلا جواز ترک السورهٔ فی صورهٔ الاستعجال فقط فلا دلیل علی جواز ترکها مطلقا حتّی نحتاج إلی حمل المطلق علی المقید.

[فی ذکر روایهٔ اخری]

و أمّا روایـهٔ اخری و هی ما رواها عبـد الرحمن بن أبی عبـد اللّه عن أبی عبـد اللّه علیه السّـلام (قال لا یصـلّی علی الدابـهٔ الفریضـهٔ إلّا مریض یستقبل به القبلهٔ و یجزیه فاتحهٔ الکتاب و یضع بوجهه فی الفریضهٔ علی ما أمکنه من شیء و یؤمی فی النافلهٔ ایماء). «۱»

و إن کانت تدلّ علی جواز ترکها فی حال المرض و تکون روایهٔ مستقلهٔ غیر الروایات الثلاثهٔ المتقدمهٔ- المحتملهٔ کونها روایهٔ واحدهٔ و هی مثل الروایهٔ ۴ و ۵ و ۶ من الروایات المتقدم ذکرها فی الدلالهٔ علی جواز ترک السورهٔ فی خصوص صورهٔ

(۱)- الروایهٔ ۱ من الباب ۱۴ من ابواب القبلهٔ من الوسائل.

تبیان الصلاهٔ، ج۵، ص: ۱۳۸

الاستعجال أو المرض- و لکن مع ذلک بعد عدم الوثوق بصدور روایهٔ دالهٔ علی جواز ترکها، لاحتمال کون الصادر من الروایهٔ ۱ و ۲ و ۳ هو خصوص الروایهٔ ۳ الدالّهٔ علی جواز الترک فی خصوص صورهٔ الاستعجال فلا مجال لحمل المطلق علی المقیـد أعنی: روایهٔ عبـد الرحمن نعم لو فرض صدور أحد روایتی علی بن رئاب أعنی: الروایهٔ الاولی أو الثانیهٔ عن المعصوم علیه السّـلام الدالّهٔ علی جواز ترکها، لکان مجال لأن یقال بما قال صاحب الحدائق رحمه اللّه من حمل المطلق علی المقید.

[فی ذکر الجهتین فی السورهٔ]

اشارهٔ

فظهر لک ممّا مرّ عدم وجود دليل على جواز ترک السورة فی الرکعتين الأولتين من الفرائض فعلى هذا نقول: ينبغی التکلم فی السورة فی جهتين:

الجهة الاولی: فی أنّه هل تجب سورة کاملة فی الأولتين بعد الفاتحة

أو يجوز ترکها بأن لا يأتی سورة أصلا فقد ظهر لک عدم وجود دليل على جواز ترکها.

(بـل تجب السورة أمّـا أوّلاـ فلدلالـة بعض الروايـات عليه و أمّا ثانيا فلان المراجع بأخبار باب الصّـلاة من أوّلها إلی آخرها يجـد کون وجوب السورة أمرا مفروغـا عنه و لهـذا کـانت السؤالات واقعـة عن خصوصـياتها، مثـل أنّه هل يجوز ترکها فی صورة الاستعجال أو المرض أم لا و مثل السؤال عن جواز القران بين السورتين و عـدمه و مثل أنّ المأموم المسبوق الّذی لا يمهله الامام لأن يأتی بالسورة مـا يکـون تکليفـه و غير ذلـک و ظهر لـک جـواز ترکهـا فی صـورة الاسـتعجال و المرض و فی ضـيق الـوقت و ان لـم يکـن لـه دليل بالخصوص.

الجهة الثانية [فی ذکر الاخبار الدالّة على جواز تبعيض السورة فی الصّلاة]

: و هی الکلام فی جواز تبعيض السورة فی الفريضة و عدمه فما يدعی کونه دليلا على جوازه روايات:

الرواية الاولی: و هی ما رواها علی بن يقطين فی حديث (قال: سألت

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۳۹

أبا الحسن الرضا عليه السّلام عن تبعيض السورة فقال: أکره و لا بأس به فی النافلة). «۱»

بدعوی دلالتها على جواز تبعيض السورة فی الفريضة على کراهية و عدم کراهة فی تبعيضها فی النافلة.

اعلم أوّلاـ ان کـون الکراهـة هی الکراهـة المصـطلحة غير معلـوم و ثانيـا يحتمـل فی قوله عليه السّـلام (أکره و لاـ بـأس به فی النافلـة) احتمالاـن: الأـوّل أن يکون المراد هو مـا قـال المـدعی من أن يکون مراده أنّه أکره فی الفريضـة و لاـ بأس فی النافلـة الثانی ان يکون المراد من هـذه الجملـة (اکره فی النافلـة و لا بأس به) يعنی يکون فی التبعيض فی النافلة الکراهة و لکن لا بأس بالتبعيض لأنّ الکراهة غير مناف مع الجواز فعلى الاحتمال الثانی لا تشمل الرواية الفريضة. «۲»

الروايـة الثانية: و هی ما رواها سـعد بن سـعد الاشـعری عن أبی الحسن الرضا عليه السّـلام (قال: سألته عن رجل قرأ فی رکعة الحمد و نصف سورة هل يجزيه فی الثانية أن لا يقرأ الحمد و يقرأ ما بقی من السورة؟ فقال: يقرأ الحمد ثمّ يقرأ ما بقی من السورة). «۳»

الرواية الثالثة: و هی ما رواها زرارة (قال: قلت لأبی جعفر عليه السّلام رجل قرء

---

(۱)- الرواية ۴ من الباب ۴ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۲)- أقول: و لکن يضعف الاحتمال الثانی بما يکون فی التهذيب من کون السؤال فی الصدر عن المکتوبة و النافلة و لم يذکر الصدر فی الوسائل فالمناسب الاحتمال الأوّل لأنّ المناسب أن يجب عليه السّـلام عن الجواز و عـدمه فی کل من المکتوبة و النافلة فمراده من (أکراه) أی: أکره فی الفريضة و لا بأس فی النافلة.

(۳)- الرواية ۶ من الباب ۴ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۴۰

سورة فى ركعة فغلط أ يدع المكان الّذى غلط فيه و يمضى فى قراءته أو يدع تلك السورة و يتحوّل منها إلى غيرها؟ فقال: كل ذلك لا بأس به و إن قرء آية واحدة فشاء أن يركع بها ركع). «۱»

و لا بدّ من أن يكون المفروض كون ما أدى غلطا لا يمكن أن يؤديه صحيحا، لأنّه لو تمكن من أدائه صحيحا لوجب ذلك ثمّ إنّ هاتين الروايتين أى الثانية و الثالثة تدلّان على جواز تبعيض السورة و لا صراحة لهما على جواز ذلك فى الفريضة و إن فرض لهما إطلاق يشملان النافلة و الفريضة فأوّلا يمكن أن يقال: بأنّه بعد كون العمل على إتيان السورة و التزام الرواة و الأصحاب على إتيانها لا يبقى إطلاق للروايتين لأنّه يمكن كون عدم تقييد الامام فى كلامه بالنافلة من باب اعتماده عليه السّلام بما هو المتعارف و المرتكز عند الراوى من وجوب السورة فى الفريضة و أنّه كان عالما بأنّ الراوى ينزّل كلامه فى خصوص النافلة و لاجل ذلك ترك القيد و لم يكن ترك التقييد مع هذا الارتكاز و التعارف مخلا بالحكمة فمقدمات الاطلاق غير جارية فى المقام فلا يكشف الاطلاق من كلامه عليه السّلام و أمّا ثانيا لو فرض كون إطلاق للروايتين فلو دلّ دليل آخر على وجوب سورة كاملة فى الفريضة فيقيد إطلاق الروايتين به و تكون النتيجة حملهما على النافلة.

الرواية الرابعة: و هى ما رواها إسماعيل بن الفضل (قال: صلّى بنا أبو عبد اللّه عليه السّلام أو أبو جعفر عليه السّلام فقرأ بفاتحة الكتاب و آخر سورة المائدة فلمّا سلم التفت إلينا فقال: أمّا إنّى أردت أن اعلمكم). «۲»

---

(۱)- الرواية ۷ من الباب ۴ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۱ من الباب ۵ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۴۱

[فى ذكر الاحتمالات الثلاثة فى المورد]

و فيها ثلاث احتمالات:

الاحتمال الأوّل: أن يكون المراد من قوله عليه السّلام (اما إنى اردت ان اعلمكم) هو تعليمهم بأنّه يجوز تبعيض السورة.

الاحتمال الثانى: أن يكون المراد تعليمهم بجواز ذلك تقية، و يضعف هذا الاحتمال.

أمّا أوّلا فإنّه بعد ما كانت العامّة يقرءون السورة فهم ملتزمون بذلك عملا و لو لم يقولوا بوجوبها، فلا حاجة إلى تعليمه عليه السّلام الشيعة بانهم يتركونها تقية، لأنّهم لو قرءوا السورة لم يقعوا فى محظور لعدم كون عملهم على خلاف العامة و هم لا يدرون بأنّ قاريها يقرئها من باب التزامه بوجوبها أو التزامه باستحبابها، فلا حاجة إلى التقية فى المسألة حتّى يعلمهم.

(و امّا ثانيا إنّ الامام عليه السّلام الّذى ترك بعض السورة على ما فى الرواية إمّا ترك من باب كونه بنفسه فى مقام التقية بمعنى أنّه ترك تقية من باب وجود من يلزم التقية عنده فكيف لما سلم قال بعد الالتفات إليهم (اما انى اردت ان اعلمكم) و إمّا ترك و كان فى تركه فى مقام تعليم التقية للمأمومين أى: الشيعة فلهذا ترك بعض السورة فأيضا غير صحيح، لأنّه إن كان بصدد ذلك يمكن له أن يقول بهم: إذا ابتليتم بالعامة اتركوا السورة أو بعض السورة لا أن يصلّى صلاته و يترك واجبا من واجباته و هو السورة لأجل تعليم المأمومين طريق التقية، فحمل الرواية على التقية بعيد فى الغاية.

الاحتمال الثالث: أن يكون تركها من باب طروّ عذر من استعجال أو

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۴۲

مرض و أرد أن يعلمهم بأنّ الترك كان لأجل ذلك «۱».

و على كل حال حيث إنّ المستفاد من الرواية ليس إلّا صدور فعل عنه عليه السّلام من الاكتفاء ببعض السورة و كلام بعد الصّلاة فهى

کاشفة عن فعله و ذکر بیان علّة فعله و هو التعلیم و الفعل لا لسان له حتّی یفهم أنّ صدوره کان لأیّ جهة من الجهات هل کان لجواز ترک السورة الکاملة مطلقا أو کان لعذر من الأعذار أو کان لأجل التقیة فلا یستکشف منه إطلاق.

ثمّ إن الروایة وردت فی الفریضة لأنّ قول الراوی (صلّی بنا) ظاهر فی کون الصّلاة جماعة فکانت الصّلاة فریضة و یستفاد من الروایة کون اعتبار السورة فی الصّلاة أمرا مسلما مرتکزا فی أذهان المسلمین و کان ترکها أمرا مستنکرا عندهم و لهذا صار الامام علیه السّلام فی دفع ما یستنکره القوم من ترکها فقال (أمّا إنّی اردت أن اعلمکم.

(و مثلها الروایة ۳ من الباب المذکور و فیها الاحتمالات الثلاثة کالروایة السابقة غایة الأمر یضعّف حملها علی التقیة الوجه الأوّل لا الوجه الثانی).

الروایة الخامسة:

و هی ما رواها أبو بصیر عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (أنّه سئل عن

---

(۱)- أقول: و هنا احتمال رابع و هو أن یکون الترک و بیانه بأنّ الترک کان للتعلیم کان من باب التقیة لکن لا من باب ما احتملنا فی الاحتمال الثانی بل کان بصدد التقیة لوجه آخر و هو أنّه علیه السّلام بعد ما رأی بأنّ العامة فهموا بانهم علیهم السّلام و تابعیهم قائلون بوجوب سورة کاملة و صار هذا سببا لعداوتهم فاکتفی علیه السّلام ببعض السورة و قال بعدا أردت أن اعلمکم حتّی یتخیل الحاضر عند صلاته من المخالفین بأنّه علیه السّلام غیر ملتزم بالوجوب لأنّ عمله علی خلافه و قال بعدا لتابعیه أردت تعلیمکم عدم الوجوب فکان فعله من ترک سورة کاملة و قوله بعد الصّلاة کلیهما تقیة فلا مانع علی هذا من حمل الروایة علی التقیة بهذا النحو فتأمل.

تبیان الصلاة، ج‌۵، ص: ۱۴۳

سورة أ یصلّی بها الرجل فی رکعتین من الفریضة؟ قال: نعم إذا کانت ست آیات قرء بالنصف منها فی الرکعة الاولی و النصف الآخر فی الرکعة الثانیة). «۱»

أظن أنّ أبا حنیفة یقول: إنّ التبعیض یجوز إذا کانت السورة ست آیة فتکون الروایة لأجل موافقتها مع مذهبه مورد الوهن.

[فی ذکر الروایة السادسة/ احتمالات فی الروایة]

الروایة السادسة: و هی ما رواها علی بن جعفر عن أخیه موسی بن جعفر علیه السّلام (قال: سألته عن الرجل یقرأ سورة واحدة فی الرکعتین من الفریضة و هو یحسن غیرها، فإن فعل فما علیه؟ قال: إذا احسن غیرها فلا یفعل و إن لم یحسن غیرها فلا بأس). «۲»

و فی هذه الروایة احتمالات:

الاحتمال الأوّل: أن یکون السؤال عن تبعیض سورة واحدة فیکون المراد من قوله (یقرأ سورة واحدة فی الرکعتین) أنّه یقرأ بعضها فی رکعة و بعضها الآخر فی رکعة اخری.

الاحتمال الثانی: أن یکون السؤال من جواز قراءة سورة واحدة فی کلا الرکعتین بأن یقرأ مثلا سورة التوحید فی الاولی و کذا یقرئها فی الثانیة و عدم جوازها، فلازم ذلک جواز قراءة سورة قرئها فی الاولی فی الرکعة الثانیة، و الاحتمال الثانی إن لم یکن أقوی من الأوّل فلا ظهور للروایة فی الاحتمال الأوّل حتّی تکون نتیجتها جواز تبعیض السورة.

---

(۱)- الروایة ۲ من الباب ۵ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الروایة ۱ من الباب ۶ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۴۴

[فی ذکر الروایة السابعة و الثامنة و التاسعة]

الروایة السابعة: و مهی ما رواها عمر بن یزید (قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام:

أ یقرأ الرجل السورة الواحدة فی الرکعتین من الفریضة؟ قال: لا بأس إذا کانت أکثر من ثلاث آیات). «۱»

و هی أیضا مثل السابقة من جهة مجیء احتمالین المتقدمین فیها و عدم ظهور لها فی الاحتمال الأوّل.

الروایة الثامنة: و هی ما رواها أبان بن عثمان عمن أخبره عن أحدهما علیهما السّلام (قال: سألته هل یقسم السورة فی رکعتین؟ قال: نعم اقسمها کیف شئت). «۲»

هذه الروایة تدلّ علی جواز التبعیض.

الروایة التاسعة: و هی ما رواها زرارة (قال: سألت أبا عبد اللّه عن الرجل یقرن بین السورتین فی الرکعة فقال: أنّ لکل سورة حقا فاعطها حقها من الرکوع و السجود و قلت: فیقطع السورة؟ قال: لا بأس). «۳»

و لا یخفی علیک أنّ الراوی سئل عن القران بین السورتین فقال علیه السّلام إنّ لکل سورة حقا فاعطها حقها من الرکوع و السجود ثمّ سئل سؤالا آخر (فیقطع السورة؟

قال: لا بأس.

یحتمل أن یکون سؤاله عن جواز تقطیع السورة یعنی بعد ما لا یجوز القران یجوز أن یقطع السورة أی یکتفی ببعض السورة قال: لا بأس فعلی هذا تدلّ الروایة

---

(۱)- الروایة ۳ من الباب ۶ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الروایة ۵ من الباب ۴ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۳)- الروایة ۳ من الباب ۸ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۴۵

علی جواز تبعیضها «۱».

[المشهور عند اصحابنا وجوب سورة کاملة]

هذا کله فی ما یمکن أن یستدل به علی جواز تبعیض السورة إذا عرفت هاتین الجهتین نقول: بأنّه علی ما قلنا فی أوّل المسألة ظهر لک أنّ المشهور عند أصحابنا هو وجوب سورة کاملة بعد الحمد فی الأولتین من الثنائیة و من غیرها و إن کان یظهر من عبارة الشّیخ رحمه اللّه فی النهایة بل فی المبسوط عدم وجوبها، و لیس بین أصحابنا من یقول بجواز ترک بعضها و وجوب بعضها الآخر و إن کان قول کذلک فلم یکن قولا معتنی به عند أصحابنا قدس سرّه.

و أمّا بعض أصحابنا القائلون باستحبابها و جواز ترکها فلا یستفاد من کلماتهم رجحان قراءة بعض السورة کرجحان کلها، بل ظاهر کلماتهم هو استحباب إتیان سورة کاملة و جواز ترکها و امّا رجحان إتیان بعضها فلا یستفاد من کلماتهم.

إذا عرفت ذلک یظهر لک أنّ بعض الأخبار المتقدمة الدالّة علی جواز الاکتفاء ببعض السورة و جواز ترک بعضها ممّا لا یمکن العمل

بها، لعدم عامل به بين أصحابنا أصلا و ليس قولا معتنى به عندهم.

فبعد ذلك نقول: ظهر لك أمران:

الامر الأوّل: عدم وجود دليل على جواز ترك كل السورة.

(۱)- أقول: و لكن كما قلت بحضرته مدّ ظلّه العالى إن كان المراد ما ذكر من الاحتمال فلازمه كون الذيل سؤالا آخر فلا يناسب أن يأتى بفاء التفريع و يقول (فيقطع) بل كان المناسب أن يقول: و (يقطّع) بل يحتمل أن يكون المراد من قوله (فيقطع السورة) هو أنّه بعد ما سئل عن القران و أجاب عليه السّلام بما يفيد عدم القرآن سئل متفرعا عليه سؤالا آخر و هو انّه بعد ما لا يجوز القران فلو شرع فى سورة ثانية يتحقّق بها القرآن يجوز قطعها أولا؟ فقال: لا بأس به. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۴۶

الامر الثاني: عدم جواز ترك بعض السورة و الاكتفاء ببعضها هذا.

[فى ذكر الروايات الدالّة على وجوب قراءة سورة كاملة]

ثمّ إنّه مضافا إلى ما قلنا من أنّه يظهر من عمل المسلمين من صدر الأوّل التزامهم بقراءة سورة بعد فاتحة الكتاب فى الركعتين الأولتين نقول: بأنّه يدلّ على وجوب قراءة سورة كاملة فى الأولتين بعد الفاتحة روايات:

الرواية الاولى: بعض الروايات الّتى قدمنا ذكره الدالّ على جواز تركها فى صورة الاستعجال و المرض مثل الرواية ۳ من الباب ۲ من أبواب قراءة الصّلاة من فإنّها بمفهومها تدلّ على عدم جواز تركها فى غير صورة الاستعجال أو تخوف شيء.

و مثل الرواية ۱ من الباب ۱۴ من أبواب القبلة فإنّها لا تخلوا عن دلالة على عدم جواز تركها فى غير صورة المرض.

الرواية الثانية: ما رواها زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام و هى بنقل التهذيب هكذا (قال: اذا أدرك الرجل بعض الصّلاة وفاته بعض خلف الامام يحتسب بالصّلاة خلفه جعل أوّل ما أدرك أوّل صلاته إن أدرك من الظهر أو العصر أو من العشاء ركعتين و فاتته ركعتان قرء فى كل ركعة ممّا ادرك خلف الامام فى نفسه بأم الكتاب و سورة فإن لم يدرك السورة تامّة أجزأته أمّ الكتاب فإذا سلم الامام قام فصلّى ركعتين لا يقرأ فيها، لأنّ الصّلاة إنما يقرأ فيها فى الأولتين فى كل ركعة بام الكتاب و سورة و فى الأخيرتين لا يقرأ فيهما، إنما هو تسبيح و تهليل و تكبير و دعاء ليس فيهما قراءة و إن أدرك ركعة قرء فيها خلف الامام فإذا سلّم الامام قام فقرأ بأمّ الكتاب و سورة ثمّ قعد فتشهد ثمّ قام فصلّى ركعتين ليس فيهما قراءة). «۱»

(۱)- الرواية ۴ من الباب ۴۷ من ابواب صلاة الجماعة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۴۷

فهى تدلّ على كون السورة واجبة بعد الفاتحة فى الأولتين و تدلّ على عدم تبعيض السورة و وجوب البعض فقط، لأنّه قال (إن لم يدرك السورة تامة أجزأته أمّ الكتاب) و الحال أنّه إن كان بعضها واجبة و يكتفى بها كان اللازم أن يقول (إن لم يدرك السورة تامة يقرأ بعضها، فإن لم يقدر من البعض أجزأته أمّ الكتاب).

الرواية الثالثة: ما رواها منصور بن حازم (قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام: لا تقرأ فى المكتوبة بأقل من سورة و لا بأكثر). «۱»

يستفاد منها أنّ السورة واجبة لأنّه نهى عن قراءة الاقل و الأكثر منها

إن قلت: بأنّه بعد كون القران و هو إتيان اكثر من سورة واحدة مكروها فتدلّ على كراهة أقلّ من سورة تامة لأنّ كون الأكثر مكروها يوهن حمل النهى على التحريم.

أقول: بأنّ كراهة الأكثر استفيدت من دليل خارج لا من هذه الرواية فظهور (لا تقرأ) فی حدّ ذاته باق فی الحرمة غاية الأمر نرفع اليد عن هذا الظهور بقرينة المستفاد من الخارج و نحمله على الكراهة و أمّا بالنسبة إلى الأقل فالظهور محفوظ).

الرواية الرابعة: ما رواها يحيى بن أبى عمران (قال: كتبت إلى أبى جعفر عليه السّلام: جعلت فداك ما تقول عن رجل ابتدأ ب بسم اللّه الرحمن الرحيم فی صلاته وحده فی أمّ الكتاب فلما صار إلى غير أمّ الكتاب من السورة تركها؟ فقال العباسی:

ليس بذلك بأس فكتب بخطه: يعيدها مرتين على رغم أنفه يعنی: العباسی). «۲»

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۴ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۶ من الباب ۱۱ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۴۸

وجه الاستدلال بها على وجوب السورة هو أنّ السؤال و الجواب يكون عن بسملة السورة فيستفاد منها مفروغية وجوب أصل السورة و يمكن أن يخدش فی الاستدلال بها بأنّ النظر فی السؤال و الجواب يكون فی كون البسملة جزء السورة أولا و جوابه عليه السّلام دالّ على كونها جزء السورة (و لكن مع ذلك لا تخلوا عن دلالة و لا أقل من تأييد لوجوب السورة).

و لكن قد يوهن أصل الرواية لأجل ما فی ذيلها من قوله (يعيدها مرتين على رغم أنفه) فإنّ ذلك لا يناسب كونه من كلام الامام عليه السّلام، فتأمل جيدا.

الرواية الخامسة: ما رواها العلاء عن محمد عن أحدهما عليه السّلام (قال: سألته عن الرجل يقرأ بالسورتين فی الركعة فقال: لكل سورة ركعة). «۱»

فإن كان متن الرواية هكذا أعنی (لكل سورة ركعة) فليست الرواية مربوطة بمقامنا أصلا لأنّها على هذا تدلّ على عدم جواز القران بين السورتين.

و أمّا لو كان النقل غير ذلك و هو على نحو ذكرها فی الوسائل فی أبواب القراءة أعنی الرواية ۳ من الباب ۴ بالسند المذكور (قال: سألته عن الرجل يقرأ السورتين فی الركعة فقال: لا لكل ركعة سورة) و هذا النقل موافق مع نقل الشّيخ رحمه اللّه فی الاستبصار فقد يقال: بدلالتها على وجوب السورة لأنه قال (لكل ركعة سورة) و لكن يمكن أن يخدش فيها حيث إنّ السؤال يكون عن القران بين السورتين (فقال:

لا، لكل ركعة سورة) أی شرعت سورة واحدة لكل ركعة و أمّا كون تشريعها على نحو الوجوب أو الاستحباب فلا دلالة لها عليه.

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۸ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۴۹

هذا كله فی الأخبار الّتی يمكن أن يتمسّك بها على وجوب السورة و الحق دلالة بعضها على ذلك بمعنى كون المستفاد منه مفروغية وجوب السورة عندهم و كون السؤال فيها عن بعض خصوصيات اخرى.

الرواية السادسة: و هی الرواية المفصلة الّتی رواها الكلينی رحمه اللّه و الشيخ رحمه اللّه و الصدوق رحمه اللّه و ينتهی سندها بأبی عبد اللّه عليه السّلام فی حديث طويل نقل معراج رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم، و فيها ما يدلّ على وجوب السورة. «۱»

هذا تمام الكلام فی الأخبار ثمّ بعد ذلك نقول: بأنّ العمدة فی المسألة هو عمل رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم على قراءة السورة كما تتبعنا و كان على طبقه عمل المسلمين بحيث كان تركها معدودا عندهم من المستنكرات كما يدلّ على ذلك ما روى من أنّ معاذ أمّ على جماعة فشرع سورة البقرة فی صلاته بعد الفاتحة فی الركعة الاولى و هكذا شرع فی الثانية فلم يصبر واحد من

المأمومين و تخلّف عنهم و ذهب إلى جانب من المسجد و صلّى، فالناس اعترضوا على هذا الشخص و قالوا نافقت، ثمّ بعد وصول الخبر النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم قال أ فتّان يا معاذ.

وجه الدلالة أنّه يظهر من هذا النقل كون العمل على إتيان سورة كاملة و هكذا يدلّ عليه ما نقل من أنّه بعد ما جاء معاوية عليه اللعنة بالمدينة صلّى صلاة الاولى و ترك السورة فاعترضوا عليه و قيل: أ سرقت من صلاتك يا معاوية أم نسيت؟

فأتى بالسورة فى الصّلاة الثانية.

من كل ذلك يستفاد كون العمل على إتيان سورة بعد الفاتحة فى الركعتين

---

(۱)- الرواية ۱۲ من الباب ۱ من ابواب افعال الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۵۰

الأولتين و هذا عمل المسلمين.

و أمّا العامّة فهم و إن قالوا بجواز ترك السورة و عدم وجوبها، لكن لم يكونوا منكرين لهذا العمل و إنما قالوا لأجل ما يروون من رواية دالة على جواز تركها.

فعلى هذا نقول: بأنّ العمدة فى اعتبار السورة فى الأولتين بعد الفاتحة و وجوبها هو العمل و حيث كان وجوبها أمرا مفروغا عنه فلهذا ترى أنّ الرواة و السائلين لا يسألون عنهم عليهم السّلام إلّا عن بعض خصوصياتها فارغين من أصل وجوبها كما أشرنا إلى ذلك و لذا ما ذكرنا من الأخبار دليلا على الوجوب كان منشأ دلالتها هو استفادة مفروغية أصل الوجوب منها.

و لا- تقل: بأنّه لو فرض ثبوت عمل النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و المسلمين فلا يستفاد منه وجوبها، لأنّ العمل و التزامه باتيانها أعم من كون التزامه بالعمل من باب الوجوب أو استحبابها.

لأنّا نقول بأنّه (أمّا أوّلا لو ثبت العمل و التزام صادع الشرع و المسلمين على العمل بشىء يكفى فى كون ذلك الشىء واجبا) و امّا ثانيا فلانّه بعد عمله و عملهم و كون تركها مستنكرا عندهم كما عرفت من قضية ترك معاوية عليه الهاوية نكشف من ذلك وجوبها عندهم.

[فى ذكر كلام المحقّق فى الشرائع]

و على كل حال فقد عرفت من ذلك كله أنّ ما قال المحقّق رحمه اللّه فى الشرائع «۱» (و قراءة سورة كاملة بعد الحمد فى الأوّلتين واجب فى الفرائض مع سعة الوقت و امكان التعلم للمختار و قيل لا يجب و الأوّل أحوط) كلام متين.

---

(۱)- الجواهر، ج ۹، ص ۳۳۱.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۵۱

[فى ذكر مسائل فى المورد]

[المسألة الاولى]

هذا تمام الكلام فى هذه المسألة ثمّ إنّ هنا مسائل:

المسألـة الاولى: يجوز تـرك السورة و كذا تبعيضـها و كذا القران بين السورتين فى النوافل و يدلّ عليه بعض روايات الباب فراجع و لا حاجة إلى ذكره فلا ينبغى الاشكال فيه إنّما الاشكال و الكلام فى فرع و هو أنّه لو صار صلاة نفلية فرضا بالعرض مثل ما إذا نذر إتيان صلاة نافلة الصبح فهل يجوز ترك السورة فيها أولا يجوز بل يجب إتيانها وجهان:

وجه جواز الترك هو أنّها النافلة و إن عرضها الوجوب.

وجه وجوب السورة و عدم جواز تركها هو أنها فرض بعد تعلق النذر بها على الفرض.

و الأوّل أقوى لأنّه إن كان ما ذكر فى الأدلّة فى الصلوات النفلية أو الفرضية من الأمر بها أو جعل خصوصية لها و ترتب أحكام عليها إمّا تكون صيرورة النفل موضوعا لأحكام مشيرا إلى عناوين خاصة الّتى شرعت فى الشرع نفلا أو فرضا و بعبارة اخرى كلما جعل موضوعا لحكم الفرض أو النفل كان مشيرا إلى المعنون بهذين العنوانين فالفرض مشيرا إلى الصبح و الظهر و العصر و المغرب و العشاء و النفل إلى النوافل فقهرا ما وجب فيه السورة هو ما يكون فرضا أى يكون معنونا بهذا العنوان بحسب الشرع و ما لا يجب مشيرا إلى ما يكون نفلا بحسب جعل الشرع أوّلا، فيكون لازم ذلك عدم وجوب السورة فى النوافل و إن صارت فرضا بالعرض مثل ما إذا تعلق به النذر، و كذا تجب السورة فى الفرائض و ان صارت نفلا بالعرض مثل صلاة العيدين.

و أمّا إن كان النفل و الفرض غير مشير إلى المعنون بعنوان النفل و الفرض

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۵۲

بحسب تشريعهما، بل يكون الفرض الواجب و النفل المستحب فلو صار النفل فرضا لعارض فهو واجب و كذا لو صار فرض نفلا لعارض فهو نفل فتجب السورة فى النفل الّذى صار فرضا لعارض مثل النافلة المنذورة و لا تجب فى الفرض الّذى صار نفلا لعارض.

و لكن حيث يكون حكم الشارع بوجوب السورة فى الفرائض و عدمه فى النوافل حكما متعلقا للمعنون بهذين العنوانين و مشيرا إلى ما شرع فرضا أو نفلا، فلازمه عدم وجوب السورة فى النافلة المنذورة لأنّها مع تعلق للمنذر بها لا تخرج عن كونها نفلا بحسب تشريعها فافهم.

[المسألة الثانية و الثالثة]

اشارة

المسألة الثانية: قد عرفت ممّا أشرنا فى أوّل المبحث بأنّ البسملة جزء للسورة فيجب إتيانها و قراءتها مع باقى آيات السورة عند إرادة قراءة السورة فى الصّلاة فلو لم يقرئها فلم يقرأ السورة الكاملة و يدلّ على جزئيتها بعض الروايات و لا حاجة لذكرها فراجع.

المسألة الثالثة: قد عرفت ممّا مرّ أنّ السورة واجبة فى الفرائض و لكن يستثنى من ذلك موارد فنذكر هذه الموارد و نتكلم عنها حتّى يظهر حقيقة الحال فنقول بعونه تعالى:

[فى ذكر المورد الاول للمسألة الثالثة]

المورد الأوّل: فى ما يكون الشخص مستعجلا و يدل على سقوط السورة فى الجملة فى هذا المورد الرواية ۲ و ۴ و ۶ من الروايات المذكورة فى الباب ۲ من أبواب القراءة من الوسائل، و هذا الحكم فى الجملة لا- إشكال فيه إنّما الكلام فى أنّه هل المراد من الاستعجال يكون مطلق العجلة و لو كان تعجيل الشخص لبعض امور غير مهمة أو لا يكون بهذا المقدار من السعة بل المتيقن منه هو خصوص التعجيل لبعض

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۵۳

امور يعتنى به.

لا- يعبد الثانى امّا أوّلا فبمناسبة الحكم و الموضوع و ثانيا بقرينة سقوطها إذا تخوف شيئا. و المرض و فليس كل عجلة ممّا يوجب السقوط و إن كان لبعض امور لا يعتنى به.

[فى المورد الثانى و الثالث و الرابع]

المورد الثانى: المرض و هل يكون كل مرض موجبا للسقوط مثلا صداع مختصر أو لا يكون كذلك بل الأمراض الّتى يشق معها الصبر و التحمل وجهان و لا يبعد الثانى.

المورد الثالث: مطلق موارد الاضطرار و الضرورة و لا دليل على السقوط فيها إلّا تنقيح المناط بأن يقال: يكشف من السقوط فى مورد الاستعجال و المرض أنّ المناط هو الضرورة و الاضطرار إلى الترك فيكون الترك جائزا فى كل ضرورة و اضطرار، و الّا حديث الرفع و من المرفوعات ما اضطروا إليه.

المورد الرابع: ضيق الوقت و الكلام فيه يقع فى مقامين:

المقام الأوّل: فى ما يدور الأمر بين ترك السورة و بين ترك بعض أجزاء الصّلاة مع ادراكه أكثر من الركعة فى الوقت مثل ما إذا دار الأمر بين أن يترك السورة و يقع التشهّد و السلام فى الوقت و بين أن يأتى بالسورة و يقع التشهّد و السلام فى خارج الوقت.

المقام الثانى: أن يكون الدوران بين ترك السورة و إتيان ركعة فى الوقت و بين إتيانها و عدم درك ركعة فى الوقت فلو بنى على ترك السورة يدرك ركعة من الوقت و لو بنى على اتيانها لا يدرك ركعة من الوقت.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۵۴

أمّا الكلام فى المورد الأوّل فنقول بعونه تعالى: إنّه يستدل لجواز ترك السورة و سقوطها تارة بأنّه بعد سقوطها فى مورد الاستعجال، فأىّ عجلة أهم من التعجيل لأمر اخروى، فإن كان الوجه ذلك فقد يورد عليه ما أورده الشّيخ الانصارى رحمه اللّه فى صلاته و هو على ما نقله فى المصباح الحاج آقا رضا الهمدانى رحمه اللّه «۱»، حاصله هو أنّ المستعجل الّذى يسوّغ معه ترك السورة لأمر دنيوى أو دينى إن كان يسوغ له الترك على سبيل الرخصة لا العزيمة بمعنى جواز تركها فى هذا الصورة، لا أنّه يجب تركها، فلا يفيد لنا فى ما نحن فيه أصلا، لأنّ الفرض هو كون سقوطها فى ضيق الوقت على وجه العزيمة عند من يدعى سقوطها فى هذا الحال و إن كان التعجيل الّذى يسوغ معه ترك السورة هو كون سقوطها على وجه العزيمة، فإثباته لا يمكن فى المورد إلّا على وجه دائر لأنّ وجوب ترك السورة أو حرمة فعلها فى ضيق الوقت يتوقف على بقاء شرعية الوقت للصّلاة حتّى فى هذا الحال و بقاء شرطية الوقت فى هذا الحال يتوقف على عدم وجوب السورة و جزئيته للصّلاة فى هذا الحال، لأنّه إن كانت السورة جزء حتى فى هذا الحال فلم يتمكن المكلف من حفظ شرطية الوقت فتسقط شرطيتها، فيتوقف سقوط وجوب السورة فى هذا الحال على بقاء شرطية الوقت و الحال ان بقاء شرطية الوقت فى هذا الحال موقوف على عدم جزئية السورة و هذا دور واضح. «۲»

---

(۱)- مصباح الفقيه، كتاب الصّلاة، ص ۲۸۸.

(۲)- أقول: و قد فاتنى الفيوضات المتعلقة بهذه المسألة بعد ذلك لعدم تمكنى من الحضور فى درسه مدّ ظله العالى لبعض الابتلاءات إلى أن انتهى البحث إلى المسألة اللاحقة و لكن أنا أقول:

بأنّه لو تمّ هذا الدور يمكن أن يقال: أما أوّلا فبأنّ فى ما نحن فيه فى كلا الصورتين يدور الأمر.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۵۵

المسألة الرابعة:

اشارة

هل يجب تعيين السورة الخاصّة حين قراءة البسملة أولا يجب ذلك بل لو فرض كون المصلّى مرددا حين قراءة البسملة بين السورتين أو أزيد لا يضرّ ذلك و تصير البسملة جزء واحدا من السورة بتعقب ساير آيات هذه السورة عليها، فإنّ قرء البسملة بلا قصد كونها لأىّ سورة ثمّ تعقبها بآيات التوحيد تصير البسملة بسملة التوحيد و هكذا.

اعلم أنّ الناظر فى كلمات الفقهاء قدس سرّه لا- يرى تعرض القدماء قدس سرّه لهذه المسألة و لكن وقع الكلام فيها فى كلمات المتأخرين و المشهور بين متأخرى المتأخرين هو وجوب تعيين السورة عند قراءة البسملة.

و اعلم أنّه قد يقال: بأنّه يجب التعيين بأنّه بعد كون البسملة جزء من السور و آية منها، و هى من كل سورة غيرها من السورة الاخرى فلا بدّ حين قراءتها قصد خصوص سورة حتّى تصير جزئها.

فإنّ كان الوجه هذا من باب ما قلنا فى النية من أنّه إن كان الشيء الّذى يوجده الشخص فى الخارج قابلا لصيرورته منطبقا لعنوانين أو أزيد و بعبارة اخرى قابلا لصيرورته فردا لأكثر من طبيعة واحدة فإذا أراد الشخص أن يجعل هذا

بين حفظ جزئية السورة و بين حفظ شرطية الوقت فلو لم نقل مطلقا بأهمية حفظ شرطية الوقت و لكن يمكن أن يقال بذلك فى المقام لخصوصية فيه و هو أنّه بعد ما نرى من سقوط السورة بمجرد الاستيحال أو تخوف شيء يمكن دعوى استكشاف عدم كونها بحد الوقت فى الأهمية خصوصا فى المورد الثانى و هو الدوران بين حفظ الوقت لإدراك ركعة و ترك السورة و بين العكس.

و امّا ثانيا فيمكن دعوى عدم شمول دليل اعتبار السورة لمورد ضيق الوقت و عدم إطلاق له يشمل المورد، لأنّ الدليل كان بعض الأخبار المستفاد منه مفروغية وجوب السورة فى الجملة و هو العمدة لكون العمل على إتيانها و لا إطلاق له يشمل حتّى مورد ضيق الوقت فتأمل. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۵۶

الشيء مصداقا و فردا لأحد من العنوانين أو الطبيعتين فلا بدّ من القصد و امتازه بمصداقيته لأحد من العناوين بالقصد كما قلنا فى الظهر و العصر من أنّه بعد كون الظهر و العصر طبيعتين مختلفتين فلو أراد المكلف أن يصير أربع ركعات الّتى يأتى بها ظهرا أو عصرا، فلا بدّ من أن يقصد حين إتيانها بأنّها الصّلاة الظهر أو العصر فكل ما قصد تصير فردا و مصداقا لها، فكما أنّ الظهرية و العصرية محتاج إلى القصد فهكذا نقول فى المقام بأنّه بعد كون البسملة من سورة خاصة غير البسملة من سورة اخرى فلا بد من أن يقصد حين قراءتها بأنّها تكون البسملة لأىّ سورة.

فيقال فى جوابه: بأنّه ليس المقام كذلك لأنّ البسملة من كل سورة ليست طبيعة فى قبال البسملة من سورة اخرى بمعنى كون كل بسملة من كل سورة طبيعة غير طبيعة البسملة من سورة اخرى و بعبارة اخرى ليست البسملات من السور طبائعا مختلفة بل البسملة ليست الا طبيعة واحدة من كل سورة كانت، فكل بسملة من كل سورة فرد من هذه الطبيعة الواحدة و لا يمكن أن يقال: بكونها طبائعا مختلفة فعلى هذا يظهر لك كما قلنا فى النية بأنّه إن كان لطبيعة واحدة فردان أو اكثر فانطباق الخارج على الطبيعة و صيرورته فردا لها غير محتاج إلى القصد لما قلنا فى القصر و الاتمام فلا حاجة فى مقام الاداء من قصد القصرية أو الاتمامية إنّ فى المقام مقتضى ذلك أعنى: كون كل البسملات فردا لطبيعة واحدة هو عدم اعتبار قصد سورة خاصة حين قراءة البسملة بل بمجرد أدائها قربة إلى اللّه و تعقب آيات سورة من السور إليها تصير البسملة جزء لهذه السورة الخاصّة فعلى هذا يظهر فى النظر البدوى عدم اعتبار قصد التعيين فى البسملة.

و لکن مع إمعان النظر فی کلمات القائلین بقصد التعیین یکشف کون نظرهم إلی جهة اخری فی وجه اعتبار قصد التعیین و هو أن یقال: بأنّه لا إشکال فی کون

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۵۷

المأمور به هو قراءة سورة من سور القرآن المجید و لا- إشکال فی أنّ المعتبر فی القراءة هو الحکایة بمعنی: أن القاری یحکی عن المحکی و بعبارة اخری یکون تکلّمه بالکلام بعنوان الحکایة عن کلام الغیر فإذا قرئها بعنوان الحکایة یعدّ حکایة و إلّا فلا، فمن یقرأ القرآن أو شعرا من الأشعار فلا یعدّ قراءة القرآن إلّا إذا کان حکایة عن المنزل من اللّه تعالی بقلب رسوله الخاتم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم، کما أنّه لا یصدق أنّه قرأ شعرا مرء القیس مثلا الّا إذا کان قاصدا حکایة شعره.

فعلی هذا بعد ما وجب قراءة السورة فی الصّلاة و علی الفرض تکون البسملة جزء لها، فمتی لا یقصد القاری حکایة هذا الکلام الخاص و سورة مخصوصة فی قبال سایر السور فلا یصدق أنّه قرأ هذه السورة الخاصّة فإذا قرء البسملة فإن قرئها بقصد السورة التوحید مثلا یصدق علیها حکایة البسملة من سورة التوحید و أمّا إذا قرئها لا بقصد سورة التوحید بل قرئها بقصد مجرد قراءة القرآن فلا یعدّ قراءة البسملة من سورة التوحید و إن یعدّ قراءة القرآن و حکایة القرآن.

فظهر ممّا ذکر من أنّه بعد کون المأمور به هو قراءة سورة خاصة و بعد ما لا تصدق القراءة إلّا إذا کان بعنوان حکایة خصوص سورة خاصة منزلة من السماء فمتی قصد البسملة من سورة خاصة و حکایته هذه البسملة الخاصّة من سورة مخصوصة یتحقّق موضوع القراءة و الّا فلا فلأجل هذا یعتبر قصد التعیین.

هذا حاصل ما یمکن أن یقال فی توجیه اعتبار قصد تعیین السورة فی البسملة کما یظهر ذلک ممّا نقل من کلام الشّیخ الانصاری رحمه اللّه «۱»، و علی هذا لا فرق بین بسملة الفاتحة و بسملة سایر السور فکما یعتبر القصد فی صیرورة البسملة جزء لسائر

---

(۱)- کتاب الصّلاة للمحقّق الحائری، ص ۱۷۳- ۱۷۲.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۵۸

السور کذلک فی الفاتحة ثمّ یظهر من بعض ناقلی کلامه رحمه اللّه «۱» إشکال و جواب.

[فی ذکر اشکال و دفعه]

أمّا الاشکال فحاصله هو أنّه علی ما قلت فمن قصد عند قراءة البسملة طبیعة القرآن و بعبارة اخری قرئها بقصد مجرد القرآنیة و لم یقصد حین قراءتها خصوص البسملة من سورة فقد قرأ القرآن و إن کان هو لم یقرأ آیة خاصة من سورة و الحال أنّ ذلک غیر ممکن حیث إنّ البسملة المنزلة من السماء لیست إلّا خصوص البسملات التی نزلت فی أوّل السور و لیست بسملة غیرها، فبعد عدم کون البسملة الّتی هی جزء القرآن غیر أفراد البسملات المنزلة فی أوّل السور فکیف تقول: بأنّ قاری البسملة الناویة فیها مجرد قراءة القرآن بدون تعیین سورة خاصة معینة قرأ القرآن و الحال أنّک قلت لا یصدق قراءة القرآن إلّا إذا قصد بها حکایة المنزل من اللّه تعالی حین قراءته و علی الفرض لیس المنزل إلّا خصوص البسملات النازلة فی أوائل السور لا طبیعة السورة فعلی هذا کیف یمکن أن یتحقّق قراءة القرآن مع عدم قصد البسملة الخاصة؟ و کیف تقول بمن قصد حکایة القرآن بقراءة السورة لا خصوص حکایة البسملة من سورة معینة بأنّه قرأ القرآن؟

و أمّا الجواب فهو أنّه لا- مانع من حکایة الطبیعة و الإخبار عنها مع عدم إخبار عن فرد من أفرادها کما تری أنّ من رأی زیدا رأی إنسانا أیضا من باب رؤیته زیدا، و لکن کما یمکن له الأخبار عن زید أو عن الانسان و زید کذلک یمکن له الإخبار عن نفس الانسان بدون إخبار عن زید فیقول: رأیت الانسان فهو حکی و أخبر عن الطبیعة و لا یخبر عن فردها أصلا فهکذا نقول فی المقام و

الحاصل انّه بعد کون حقیقة القرآن هو الحکایة فلا تتحقق الحکایة إلا قصد المحکی و بعد کون

---

(۱)- کتاب الصّلاة للمحقّق الحائری، ص ۱۷۳- ۱۷۴- ۱۷۵.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۵۹

الواجب قراءة سورة خاصة فلا بدّ من أن یقصد سورة خاصة عند قراءة البسملة.

و لقائل أن یقول: بأنّ المعتبر فی باب نقل کلام الغیر هو کون الکلام حکایة عنه بحیث یکون الحاکی فانیا فی المحکی و مندکا فیه بنحو لا یری إلّا المحکی کالناظر فی المرآت الغافل فی نظره عن المرآت، لأنّه بعد کون الکلام الصادر من اللّه تعالی أو من غیره کلاما خاصا و وجودا مخصوصا، فلا یمکن قراءة نفس هذا الکلام الموجود و حکایته، فلا بدّ من إیجاده بالوجود التنزیلی، لأنّ القرآن صدر من اللّه تعالی و وقع فی قلب رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم، فلا یمکن قراءة خصوص ما صدر منه تعالی، فمعنی قراءة القرآن أو قراءة سورة منه هی إیجادها بالوجود التنزیلی و هو بجعل ألفاظه حکایة عن الألفاظ المنزلة لأنّه بعد ما یکون لکل شیء وجودات أربعة: (ذهنی و خارجی و کتبی و لفظی)، و بعد عدم إمکان وجوده الخاص خارجا، فمعنی قراءته هو إیجاده بالوجود التنزیلی و هو اللفظی فیکون قراءة القرآن أو قراءة شعر الغیر أو کلام الغیر عبارة عن حکایته و معنی الحکایة جعل الحاکی فانیا فی المحکی و عدم کون النظر إلّا إلی المحکی کما تری فی مقام استعمال اللفظ و إرادة معناه، فإنّ المتلفظ به یجعله مندکا فی معناه، غایة الأمر فی مقام حکایة القرآن و قراءته لا یکون من قبیل استعمال اللفظ فی المعنی بل یکون من قبیل استعمال اللفظ فی اللفظ، و بعد ما عرفت ذلک فلیس فی الحاکی إلّا کل خصوصیة موجودة فی المحکی و لا یمکن غیر ذلک لأنّ معنی الحکایة هی جعلها قالبا للمحکی و فانیا فیه، فلا بدّ من کون الحاکی متخصصا بکل ما تخصص به المحکی لا أزید و لا أقل، فبأیّ نحو یکون المحکی لا بدّ و أن یکون الحاکی فعلی هذا لا بدّ لنا فی أن نفهم بأنّ المحکی یکون متخصصا بأیّ خصوصیة تجعل الحاکی متخصصا به حتّی یکون حکایة عنه و إلّا لم یکن حکایة عنه.

[فی ذکر وجه لعدم لزوم قصد کون بسملة جزء لسورة معینة]

إذا عرفت ذلک فبعد ما نرجع إلی بسملات السور من القرآن و وضع نزولها،

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۶۰

فلا نری لها تخصص بخصوصیة فی صیرورتها قرآنا و من کلامه المنزل إلّا صدورها من اللّه تعالی و تعقب آیات کل سورة بها فبسملة التوحید لا یتخصص بکونها بسملته إلّا بتعقب آیات التوحید بها لیس إلّا و هکذا البسملات من سایر السور فبعد کون الأمر کذلک فالبسملة الّتی تکون حاکیة عن بسملة سورة التوحید أو غیرها من السور لا تحتاج فی صیرورتها حاکیة عن البسملة من سورة التوحید إلّا بتعقب آیات التوحید بها و کذا فی الحکایة عن البسملات من غیر التوحید من السور و لا تحتاج فی کونها حاکیة عنها إلی أمر آخر لما قلنا من أنّ الحکایة لا تقتضی إلّا هذا.

فعلی هذا یمکن أن یقال: بعدم اعتبار قصد تعیین سورة خاصة فی البسملة بل إذا قرئها بقصد القرآنیة فتصیر جزء لسورة خاصة بمجرد تعقب آیات هذه السورة الخاصة بها و لو لم یکن قاصدا لهذه السورة حین قراءة البسملة.

بروجردی، آقا حسین طباطبایی، تبیان الصلاة، ۸ جلد، گنج عرفان للطباعة و النشر، قم - ایران، اول، ۱۴۲۶ ه ق

تبیان الصلاة؛ ج۵، ص: ۱۶۰

[فی ذكر اشكال و دفعه]

إن قلت: بأنّ كل بسملة من البسملات متخصصة ببعض خصوصیات لم یتخصص به سایر السور مثلا أحدها مدنیة و الاخری مكیة و كذا خصوصیة الزمان و المكان فلا یمكن حكایة هذه البسملة المختصّة ببعض هذه الخصوصیات إلّا إذا قصدها بخصوصها.

قلت: إنّ هذا النحو من الخصوصیات لیس ممّا یتعلق به الطلب فإذا وجبت قراءة سورة خاصة فلا یجب الّا قراءة هذه القطعة من القرآن النازل منه تعالی و أمّا خصوصیة الزمان و المكان و نحوها فلم یتعلق به الغرض أو الطلب حتّی یحتاج فی مقام الامتثال من القصد هذه الخصوصیات.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۶۱

[فی نقل كلام الشیخ و الاشكال علیه و الجواب عنه]

ثمّ نقول توضیحا للمطلب: بأنّ شیخ رحمه اللّه «۱» اختار وجوب تعیین السورة و ذكرنا حاصل ما أفاده و هو بنحو الاجمال أنّ الواجب علی ما یظهر من دلیل اعتبار السورة قراءة سورة خاصة و القراءة عبارة عن اتیانها بعنوان الحكایة عن السورة المنزلة فالحكایة لا تحصل إلّا باتیان البسملة بقصد سورة مخصوصة فلو قرئها لا بقصد القرآن لا تصدق قراءة القرآن و لو قرئها بقصد القرآن و لا یقصد به قراءة البسملة من السورة الخاصّة یصدق أنّه قرأ آیة من القرآن و لا یصدق انّه قرأ بسملة من سورة خاصة.

و استشكل علیه كما ذكرنا: بأنّه إذا قرأ القاری البسملة بقصد القرآن و لكن لا یقصد البسملة من سورة خاصة فإمّا إنّك تقول: لیس القاری لها قاری القرآن أصلا فواضح الفساد و إمّا أن تقول: إنّها قراءة القرآن فإمّا أن تقول: بأنّها جزء من سورة خاصة فعلی الفرض لا یمكن لأنّ القاری لم یقصد سورة خاصة و إن تقل بأنّها تصیر جزء لكل سورة تتعقبها آیاتها فهو المطلوب و لا یمكن أن یقال بأن علیه یصدق قراءة القرآن و لا یصدق قاری لبسملة من سورة خاصة حتّی تقول انّه مع كونه قاری القرآن لم یكن قاریا لآیة من سورة خاصة.

و أجاب عن ذلك بما قلنا: بأنّه لا مانع من صدق قراءة القرآن مع عدم قصد سورة خاصة من البسملة مع عدم صدق قراءة البسملة من سورة خاصة لأنّه یمكن حكایة الطبیعة و الإخبار عنها بدون حكایة و إخبار عن الفرد بل ربما یكون الفرد مغفولا عنه حین حكایة الطبیعة لامكان ذلك كما بینا من أنّ الناظر إلی زید رأی الانسان و رأی الفرد فیمكن أن یخبر عن رؤیة الفرد و الجامع كلیهما، و یمكن إخباره

---

(۱)- كتاب الصّلاة للشیخ الانصاری رحمه اللّه، ص ۱۴۶ و ۱۴۷ و ۱۴۸.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۶۲

عن خصوص الفرد كما یمكن أن یخبر عن خصوص الجامع بدون الإخبار عن الفرد.

[فی ذكر اشكال بعض الاعاظم]

ثمّ استشكل علیه بعض الأعاظم «۱» بما حاصله یرجع إلی أنّه علی ما بینت من یقرأ البسملة بدون قصد تعیین سورة خاصة فقد قرأ القرآن و أتی بطبیعة البسملة فهذه البسملة طبیعة قابلة الانطباق و الجمع مع كل مصادیقها من البسملات فتصدق علی كل منها بأنّها هی الآیة الّتی قرئها، فللمصلّی و القاری أن یجعل هذه البسملة المقروة جزء لأیّ سورة شاء بانضمام باقی السورة بها، لأنّه بعد الانضمام یصدق أنّه قرء جمیع آیات هذه السورة من البسملة الی آخرها و إن كان قرأ البسملة من هذه السورة علی سبیل الابهام و الاجمال و

قرأ باقی آیاتها علی التفصیل و حیث إنّ الواجب فی السورة لیس إلّا قراءة سورة علی الاطلاق فبقراءة البسملة بقصد طبیعة البسملة القرآنیة و لحوق آیات مخصوصة یصدق أنّه قرأ السورة و أطاع أمر المولی نعم فی ما تکون سورة بعینها و بخصوصیتها متعلقة للطلب کالفاتحة فلا یحصل امتثاله بهذا النحو لعدم وقوع بسملتها علی الوجه الّذی تعلق به الطلب.

و دفع هذا الاشکال ناقل کلام الشّیخ رحمه اللّه و حاصله هو أنّ بعد کون المأمور به قراءة سورة خاصة و إن کان المطلوب طبیعة السورة فلا یتحقّق امتثاله إلا بقراءة سورة خاصة و إن کان للمکلف اختیار أیّ سورة خاصة شاء و قراءة سورة خاصة لا تحصل إلّا بوقوع تمام السورة بقصد سورة خاصة کما قلت فی الفاتحة و مجرد تعلق الأمر فی الفاتحة بخصوصها و فی السورة بطبیعتها، لا یوجب الفرق بینهما فی هذا الحیث حیث إن الأمر و إن کان متعلقا بالطبیعة إلّا أنّ امتثالها لیس باتیان إحدی السور علی الابهام بل لا بدّ فی مقام الامتثال من إتیان سورة معینة فإذا کان

---

(۱)- کتاب الصّلاة للمحقّق الحائری، ص ۱۷۳.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۶۳

الامتثال هذا، فلا بدّ حین البسملة من القصد بسورة خاصة فلو قرئها و لم یعیّن سورة خاصة لا تصیر البسملة جزء لسورة بمجرد تعقب ما بقی من آیات من السورة بها.

ثمّ لو نوقش فی ذلک و یقال: نمنع وجوب قراءة سورة خاصة علی المصلّی بل یکفی قراءة قطعة خاصة من القرآن یطلق علیها أنها سورة تامة و إن لم یصدق علیها أنّها سورة خاصة فإنّ الطبیعة المأمور بها تصدق علیها بتفصیل بیّنا.

یقال فی الجواب: بأنّ الواجب هو قراءة السورة و الأمر و إن کان بطبیعة السورة لکن المطلوب إتیان فرد من أفرادها، لکن لا فرق فی وجوب فرد خاص بین کون الأمر متعلقا بخصوص فرد کالأمر بفاتحة الکتاب و من کونه متعلقا بالطبیعة غایة الأمر تارة یعیّن المولی الفرد و تارة یحوّله إلی المکلف و علی کل حال یکون المطلوب هو قراءة سورة خاصة فیکون الحاصل بعد کل ذلک أنّ الشّیخ رحمه اللّه و ناقلی کلامه قائلون بوجوب التعیین مبینا علی أنّ القراءة حیث تکون الحکایة فلا بد فی مقام الحکایة من القصد بکون المقر و حکایة عن السورة الخاصّة فیجب تعیین سورة خاصة.

و لکن نحن قلنا: بأنّه بعد کون الحاکی فانیا فی المحکی، فلا یعتبر فیه إلّا ما هو موجود فی المحکی، و حیث إنّ البسملة المحکی لم تصر جزء للسورة الخاصّة إلّا بلحوق آیات هذه السورة بها، فکذلک الحاکی منها.

و أمّا ما أجاب رحمه اللّه عن الاشکال الّذی أورد علیه: بأنّه لا تنافی بین حکایة الطبیعة مع عدم کونها حکایة عن فرد من أفرادها کما تری بأنّ من رأی الانسان برؤیة فرده، یصح أن یحکی رؤیة الانسان بدون حکایة رؤیة فرده.

فنقول: بأنّه کما أفاده إذا رأی رجل فردا من أفراد الانسان فی یوم، و فردا آخر منه فی یوم آخر، فصار بعد ذلک بصدد الإخبار عن رؤیة الانسان لا بالفرد

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۶۴

الذی رأی أولا و ثانیا، فقال رأیت إنسانا، فلا إشکال فی کون کلامه، إخبارا أو حکایة عن نفس الانسان بدون کونه إخبارا عن الفرد، فلو بدا له و صار بصدد الأخبار عن أحد الفردین، فهو بدون فصل طویل و هدم الموالات بعد قوله: رأیت الانسان قال: و هو زید فهل یقع شک فی أنّه أخبر عن الانسان و عن زید مع عدم کونه فی مقام تلفظ (رأیت الانسان) إلّا فی مقام الأخبار و الحکایة عن رؤیة طبیعة الانسان و لکن لحوق کلامه بعد بهذا الکلام صار سببا لکون مجموع قوله رأیت الانسان و هو زید إخبارا عن الطبیعة و الفرد کلیهما.

إذا عرفت ذلک نقول فی المقام: بأن من یقرأ البسملة بقصد القرآنیة لا بقصد سورة خاصة و إن کان فی مقام الحکایة عن الطبیعة لا

الفرد، و لكن لحوق آيات التوحيد أو الكوثر مثلا بها يجعلها حكاية عن سورة التوحيد أو الكوثر، و يقال: إنّه قرء سورة التوحيد أو الكوثر، فالبسملة حين قراءتها و إن لم تكن متخصصة بسورة خاصة و لكن مجرد ضمّ آيات سورة خاصة بها يجعلها جزء لهذه السورة الخاصة، و على الفرض ليس المطلوب إلّا قراءة سورة خاصة، فلا يعتبر القصد فى البسملة، بل لحقوق الآيات اللاحقة تصير سببا لصيرورتها جزء لسورة خاصة و يحصل الامتثال. «۱»

---

(۱)- أقول: أمّا ما أفاده فى مقام جواب الشّيخ رحمه اللّه فغير تمام، لأنّ فى المثال يكون الشخص مخبرا و حاكيا عن رؤية الانسان و زيد بتعدد الدالّ و المدلول، فقوله (رأيت الانسان) إخبار عن الطبيعة و قوله (و هو زيد) إخبار عن الفرد، لا أن قوله (رايت الانسان) بعد ضم (و هو زيد) صار حاكيا و إخبارا عن الطبيعة و الفرد كليهما، فقوله (رأيت الانسان) باق بحاله من كونه إخبارا عن خصوص الجامع، و لا ينقلب عما وقع إخبارا عنه و إن اضيف إليه قوله (و هو زيد) فكذلك البسملة بعد عدم قصد سورة خاصة وقعت إخبارا أو حكاية عن طبيعة البسملة، و لحوق آيات سورة.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۶۵

قال مدّ ظلّه بأنّه ينبغى التكلم فى أمر يظهر حال هذه الجهة بعنوان فذلكة البحث، فنقول: أمّا فذلكة البحث هو أنّه هل ما يجعل البسملة جزء لسورة خاصة

خاصة بها لا يجعلها منها، بل يقال: إنّه قرأ القرآن فى البسملة، و قرأ آيات سورة خاصة غير بسملتها الخاصة، و هذا لا يكفى فى امتثال المأمور به، لأنّ المأمور به قراءة سورة خاصة كما أفاد فى جواب إشكال بعض الأعاظم.

و أمّا ما قال مدّ ظلّه من عدم وجوب القصد، و كفاية لحوق الآيات من سورة فى جعل البسملة الغير القاصد بها السورة الخاصّة جزء لهذه السورة.

فاقول كما قلت بحضرته مد ظله فلنا سؤال و هو انّه على مختاركم ليس معين البسملة و كونها سورة إلا تعقب آيات السورة الخاصّة بها فعلى هذا لو اتى البسملة بقصد سورة ثمّ بدا له و أتى بما بقى من آيات سورة اخرى فلا بدّ من ان تلتزموا بصيرورتها جزء لهذه السورة لا قصدها لأنّ القصد لا يكون معنيا هل لحوق آيات كل سورة بها يجعلها من هذه السورة و أيضا لو نذر قراءة آية من سورة خاصة فأتى ببسملتها فى مقام الوفاء بالنذر لم يف بنذره لانك قلت بان البسملة لا تصير موصوفا بجزئيتها لسورة خاصة إلا بتعقب ما بقى من آيات هذه السورة بها و لكن يمكن ان يقال فى جواب كلا الاشكاليين بانّه يقال نحن لم نقل بعدم اعتبار قصد التعيين و يكفى مجرد قراءة البسملة بقصد القرآنية مع لحوق آيات سورة خاصة بها فى صيرورتها جزء لها و لم نقل بانّه مع قصد الخلاف يكفى تعقب آيات سورة خاصة فى جعلها جزء لهذه السورة لان مع قصد سورة خاصة من البسملة قصد قراءة آية من سورة خاصة لانه قصد الطبيعة و الفرد فلو قرء بعدها آيات غير السورة الّتى قصد بالبسملة فلا يوجب ذلك انقلاب البسملة عما وقع عليها بخلاف ما لو قصد بها مجرد الطبيعة لانها قابلة الانطباق مع كل فرد و بعد تعقب آيات سورة خاصة يجعل هذه البسملة جزء لهذا الفرد هذا ما يجىء بنظرى و لكن هو مدّ ظلّه صار فى صدد الجواب عن الاشكال الّذى اوردته من ان على مبناكم يلزم عدم كون القصد من السورة الخاصة معينا للبسملة فلو اتى بها بقصد سورة خاصة ثمّ بدا له و أتى بآيات سورة اخرى تصير البسملة جزء لهذه السورة المتعقبة بها آياتها مع فرض انّه قصد بها السورة الاخرى. (المقرّر)

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۶۶

هو لحوق آيات سورة خاصة بها فقط كما يظهر من صاحب الجواهر رحمه اللّه «۱» فى نجات العباد، أو يكون القصد فقط كما يظهر من شيخ الانصارى رحمه اللّه «۲» و من تبعه «۳»، أو يكون كل واحد منهما محققا لصيرورة البسملة جزء لسورة بمعنى: أنّها تصير جزء

لسورة بلحوق آیات سورة خاصة بها، کما تصیر جزء لها باتیانها بقصد سورة مخصوصة.
فإنّ قلنا بالأوّل فلو قرئها بقصد سورة خاصة ثمّ بعد قراءتها بدا له و أتی بآیات سورة اخری تصیر جزء لها و إن کان قصد حین إتیانها السورة الاخری، لأنّ محقّق صیرورتها جزء لسورة لیس إلّا لحوق آیات هذه السورة بها.
و إن قلنا بالثانی من القصد صارت جزء للسورة المقصودة و لو بدا له و قرء آیات سورة اخری لم تصر جزء لها، و کذلک علی اختیار احتمال الثالث.

[فی ذکر وجوه فی المورد]

[الوجه الاوّل]

إنّما الکلام فی أنّ الحق أیّ من الاحتمالات الثلاثة فنقول: انّ ما یمکن أن یکون وجها لاحتمال الثانی، و هو مختار الشیخ رحمه اللّه، وجوه:
الوجه الأوّل: قاعدة الاشتغال لأنّ الشّک یکون فی المکلف به لا ـ فی التکلیف، و بعبارة اخری یکون الشّک فی مقام الامتثال بعد معلومیة التکلیف، لأنّ المکلف یعلم بوجوب إتیان سورة خاصة و فی مقام الامتثال لا یدری أنّ الامتثال یحصل بمجرد إتیان البسملة بدون القصد، أو یتوقف الامتثال علی القصد، فمقتضی قاعدة الاشتغال وجوب إتیانها مع القصد حتّی یحصل العلم بامتثال التکلیف باتیان

---

(۱)- الجواهر، ج ۱۰، ص ۵۲- ۵۶.
(۲)- کتاب الصّلاة للشیخ الانصاری، ص ۱۴۶- ۱۴۷.
(۳)- المحقق الحائری فی کتاب صلاته، ص ۱۷۱.
تبیان الصلاة، ج‌۵، ص: ۱۶۷
سورة تامة.
و فیه أنّ الأصل یکون مرجعا إذا لم یکن دلیل اجتهادی علی أحد طرفی المسألة، و معه لا تصل النوبة إلی الأصل.

[فی الوجه الثانی و الثالث]

الوجه الثانی: هو أنّه بعد کون کل بسملة من کل سورة فردا لطبیعة غیر طبیعة البسملة من سورة اخری، فکما قلنا فی الظهر و العصر بأنّهما محتاجان إلی القصد، لأنّ الخارج لا یکون منطبق أحد الطبیعتین إلّا بالقصد، فهکذا فی المقام.
و فیه أنّه کما قلنا کون البسملات أفرادا من طبائع مختلفة فی غیر محله، بل کلها أفرادا لطبیعة واحدة و أمّا الظهر و العصر فقلنا بکونهما طبیعتین لأجل الدلیل، و هو بعض الأخبار الدالّة علی العدول من العصر إلی الظهر حیث أنّ المستفاد منه کونهما حقیقتین مختلفتین، و إلّا لا معنی للعدول من أحدهما إلی الاخری.
الوجه الثالث: أنّ البسملات و إن کانت أفرادا لجامع واحد و البسملة صادقة علی کل أفرادها، و لذا یصدق علی من قرئها أنّه قرأ القرآن، و لکن حیث إنّ حقیقة القراءة الحکایة، فلا تصدق حکایة سورة خاصة تامة الّا إذا قصد بالبسملة هذا الشخص من السورة و

إن لم يقصد فلم يمتثل الأمر المتعلّق بقراءة سورة خاصة و الحاصل أنّ حكاية البسملة المتشخصة بتشخص لحقوق (قُلْ هُوَ اللّهُ أَحَدٌ) أو (إِنّا أَعْطَيْناكَ) بها لا تتحقّق إلا بالقصد.

و فيه أنّ لحوق آية خاصة بها لم يكن من مشخصاتها، بل تشخصها إنّما جاء من نحوة وجودها، فمجرد وجودها صارت مشخصة و لا دخالة للحوق آيات خاصة بها فى تشخص البسملة، فإنّ التشخص إنّما يجىء بمجرد الوجود، فليس لحوق آيات خاصة من مشخصات البسملة حتّى يحتاج قصد حكاية هذه الوجود

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۶۸

المشخص إلى القصد بهذا العنوان أعنى: بعنوان كونها بسملة لآيات كذائية.

الوجه الرابع:

أنّ تشخص البسملة و إن لم يكن بلحوق آيات خاصة بها، إلّا أنّه فى مقام الاشارة بالبسملة الخاصّة يشير بهذا اللحوق بها، فيقصد البسملة الّتى لحقتها آيات كذائية حتّى يمتاز بذلك عن ساير البسملات، بمعنى: أنّه بعد لزوم قراءة سورة خاصة و كون البسملات الطبيعة واحدة، ففى مقام القصد يقصد البسملة المتعقّبة بها آيات كذائية أى: آيات سورة خاصة، هذا بعض الوجوه، و عرفت فيما بيّنّا ما يمكن أن يكون وجها لهذا الاحتمال فى المسألة.

و لكن مع ذلك نقول: بأنّه إن كان قصد التعيين ممّا لا بدّ منه، فكيف لم يتعرض لذلك أحد من القدماء قدس سرّه فى كلماتهم مع عمومية البلوى، و لم يرد نصّ فى ذلك، فيمكن أن يقال: بأنّه كما يكون المقصود فى فهم المرادات و إلقاء اللفظ و إرادة معناه، هو إراءة المعنى، و لم يكن النظر الاستقلالى باللفظ أصلا، كذلك فى مقام الحكاية لم يكن الحاكى إلّا فى مقام الحكاية و إراءة المحكى أعنى: ما تكلم به.

ثمّ بعد ذلك نقول: بأنّ التشخص انما يجىء من قبل الاستعمال فمجرد اصدار اللفظ ملازم مع تشخصه و الحاكى إنّما يحكى ما تكلم به لا- الوجود المتشخص بل ما تكلّم به هو معنى كلى صادق على ما تكلم به أوّلا- و ثانيا و ثالثا و هكذا، لأنّ الحاكى يحكى عن البسملة و هى و إن كانت وجوداته متشخصة و لكن هو يحكى عن الكلى الصادق على كل منها، فبعد عدم كون الحاكى إلّا فى صدد حكاية هذا الكلى لا خصوص البسملة الواقعة قبل آيات سورة كذائية لعدم كون كذلك موجبا لتشخصها، نعم بعد لحوق آيات سورة كذائية بها يصدق أنّه أتى بسورة كذائية و يكفى فى صدق امتثال الأمر المتعلّق بسورة خاصة.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۶۹

[الموضع الثالث قول المحقق ره من لا يحسنها يجب عليه التعلم:]

قال المحقق رحمه اللّه فى الشرائع: و من لا يحسنها يجب عليه التعلم و به قال العلّامة رحمه اللّه.

و ظاهرهما كون الوجوب تعيينا فى الفرض و استشكل على ذلك سيد بحر العلوم رحمه اللّه فى المصابيح: بأنّه لا- وجه لوجوب التعيينى لأنّه مع قدرة المكلف من الايتمام لا وجه لوجوب التعلم عليه تعيينا، بل هو مخيّر بين التعلم و الايتمام.

و عن كاشف الغطاء رحمه اللّه التصريح بوجوب التعلم تعيينا، و فرّع على ذلك: بأنّه لو ترك التعلم فى سعة الوقت و ائتمّ أثم و لكن صحت صلاته.

و لا يخفى عليك بأنّه لا وجه لوجوب التعيينى، لأنّه بعد كون المكلف مخيرا بين الصّلاة جماعة و بين الفرادى فلا وجه لوجوب التعلم تعيينا عليه، لأنّ وجوب التعلم يكون مقدميا و ترشحيا من وجوب القراءة فى الصّلاة و بعد كون وجوب القراءة أعنى: الفرد من الصّلاة

مع القراءة وجوبها تخییریا لتخییر المکلف بینه و بین فرد آخر و هو الصّلاة جماعة أعنی: الایتمام فقهرا یکون وجوب التعلم المترشح من وجوب القراءة تخییریا، نعم مع عدم التمکن من الایتمام حیث یکون الواجب علیه الصّلاة الفرادی و حیث لا بدّ فیها من القراءة فیجب علیه هذا الفرد تعیینا، فیکون وجوب التعلم فی هذا الفرض وجوبا تعینیا.

فظهر لک بأنّه مع التمکن من الایتمام لا وجه لکون التعلم واجبا بالوجوب التعیینی، هذا فی صورة تمکن المکلف من الایتمام و أمّا مع عدم تمکنه و وجوب مع القراءة فی هذه الصورة فیجب تعلمها تعیینا فی الوقت.

و قبل الوقت أمّا بعد دخول الوقت فواضح لأنّ الواجب أی: الصّلاة مع القراءة صار واجبا مطلقا، فیجب تحصیل مقدماته بحکم العقل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۷۰

و امّا قبل دخول الوقت فواجب أیضا إمّا من باب ما قلنا فی الاصول بتصویر واجب المعلق و فرض کون الوجوب فعلیا، و الواجب استقبالیا، فلا إشکال فی وجوب التعلم لأنّه و إن کانت الصّلاة و هی الواجب وقتها بعد دخول الوقت لکن وجوبها یکون قبل الوقت فیترشح من وجوبها الوجوب بالتعلم فیصیر فعلا واجبا بحکم العقل و إمّا لما بینا أیضا فی الاصول بأنّه و لو لم نتصور الواجب المعلق و قلنا بکون الهیئة مشروطا لا المادة و لکن یمکن مع ذلک تصویر وجوب المقدمات قبل الوقت بنحو آخر ذکرنا فی الاصول.

الموضع الرابع: هل تعتبر رعایة قواعد التجوید

من الادغام بقسمیه و الاظهار و الاخفاء و غیر ذلک أو لا تعتبر هذه الامور؟

اعلم الضابط هو قراءة الحروف و الکلمات بحیث یعدّ عند أهل العرف أنّه تلفظ بالکلمة أو الحرف فهذا هو المقدار المعتبر و لا یلزم مضافا إلی ذلک رعایة آداب التجوید إلّا بمقدار یوجب عدم رعایتها عدم وقوع الکلام صحیحا لتغییر المعنی أو عدم صدق التلفظ بالکلمة او الحرف عند العرف و أمّا أزید من ذلک فلا تجب رعایتها، فیکفی فی تحقق إتیان الفاتحة أو السورة إیجاد ألفاظهما بنحو یعدّ عند العرف و أهل المحاورة بأنّ القاری قرأهما، فیکفی فی قراءة الضاد أو الصاد أو غیرها إتیانهما بنحو یصدق عند أهل العرف أنّه تلفظ بهما.

و من هنا یظهر أنّه لا بد من رعایة إعراب الکلمات و بنائها، و بعبارة اخری رعایة إعراب کل حرف أو بنائه بنحو الصادر من جنابه تعالی لأن ترکها یوجب الاخلال بالمعنی و کذلک التشدید و من هذا القبیل بعض موارد الادغام و لا یبعد عدم اعتبار الادغام فی یرملون و إن کان الاحتیاط فی رعایته و علی کل حال

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۷۱

فالضابط هو ما قلنا من أن یلاحظ القاری و یقرأ بحیث یعدّ عند العرف أنّه تلفظ و قرء الکلمة أو الحرف فافهم.

الموضع الخامس: هل یجوز قصد المعنی فی القراءة أولا؟

اشارة

اعلم أنّه کما قلنا فی بعض المباحث السالفة یعتبر فی القراءة الحکایة بمعنی: أنّ من یقرأ کلامه تعالی أو کلام الغیر لا یصدق علی کلامه أنّه قراءة کلامه تعالی أو الغیر إلّا إذا ألقی کلامه حکایة عن کلام الغیر و لهذا قلنا بعدم کون القراءة من قبیل استعمال اللفظ فی المعنی بل لیست استعمالا أصلا، بل یکون إیجاد اللفظ فعلی هذا إذا قرء سورة فإنّ کان المقصود بالقراءة الحکایة عن کلام الغیر فقط فیصدق علیه أنّه قرأ کلامه و إن کان المقصود من إلقاء الکلام هو المعنی فهو یکون استعمال اللفظ فی المعنی و لا یصدق علیه

قراءة كلام الغير و إن كان المقصود من التلفظ بالكلام حكاية كلامه و المعنى كليهما، فلا يمكن، لأنّ ذلك يكون من قبيل استعمال اللفظ فى الأكثر من معنى واحد و هو محال.

فعلى هذا من يريد قراءة كلامه تعالى و يكون مأمورا به فلا يتحقّق الامتثال و قراءة كلامه إلّا إذا قصد من إيجاد اللفظ حكاية كلامه فقط بدون قصد المعنى و هنا إشكال و هو أنّه كيف يقال: بكون (إِيّاکَ نَعْبُدُ وَ إِيّاکَ نَسْتَعِينُ) إلى آخر سورة الفاتحة كلام اللّه تعالى مع استحالة عبادته تعالى لغيره و استعانته من الغير أو طلب الهداية فإن التزمتم بكونه كلامه و هو قوله من نفسه و ينشأ و يقصد معناه) فالتزمتم بأمور محال و كفرتم و ان التزمتم بعدم كونه كلامه فهو أيضا مشكل آخر لأنّ الفاتحة سورة من القرآن الصادر منه تعالى على بينه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم.

اعلم بأنّه بعد معلومية فساد كون صدور هذه الآيات من (إيّاك) نعبد إلى

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۷۲

آخر السورة من اللّه تعالى مريدا به نفسه تعالى بأنّه عبد اللّه أو طلب الاستعانة أو الهداية من الغير لأنّه جل و تعالى شأنه عن ذلك علوا كبيرا، و من المحالات انتساب هذه الامور إليه جل شأنه فنفهم أنّ مراده تعالى من إيجاد هذه الكلمات هو تعليم العباد و توجههم و أمرهم بذلك الامور فبالدلالة العقلية نفهم أنّ المراد ليس إلّا أنّ العبيد يعبدونه و لا يعبدون سواه و يستعينون به و يطلبون منه الهداية.

[فى ذكر الشاهد من تفسير مجمع البيان و التبيان]

و الشاهد على ذلك ما فى تفسير «۱» الطبرى من نقل رواية ينتهى سندها إلى ابن عباس بأنّه إذا جاء جبرئيل بسورة الفاتحة إذا بلغ (بإياك نعبد و إياك نستعين) فقل (فقل إيّاك نعبد و إيّاك نستعين) و كذلك فى بعض «۲» التفاسير فمن ذلك نفهم أن لفظ (قل) أو (قولوا) فى أوّل سورة الفاتحة أو قبل (إيّاك نعبد) على اختلاف النقل محذوف و هذا شاهد على أنّ (إيّاك) نعبد إلى آخر السورة يكون مقول قول (قل) و العباد مأمورون بذلك فبذلك البيان يرتفع هذا الاشكال.

[يجوز قصد المعنى و لكن لا يلزم]

ثمّ بعد ذلك يقع الكلام فى أنّه هل يجوز فى مثل هذه الآيات الّتى مفادها الدعاء أو بيان حال العبد من أنّه يعبده تعالى و لا يعبد غيره قصد المعنى أولا؟

و بعبارة اخرى هل يكون فى أمثال هذه الآيات قصد المعنى مضرا بصدق القراءة أولا؟ و على تقدير عدم كونه مضرا هل يلزم قصد المعنى أولا يلزم ذلك؟

اعلم أنّه بعد ما قلنا من أنّ هذه الآيات كلام صدر منه تعالى بعنوان الأمر و تكون مقول قول (قل) و صار كلامه تعالى بهذا الاعتبار أعنى: باعتبار كونه دعاء من العبد فلا بدّ من قصد المعنى بحسب الاعتبار الّذى قلنا، غاية الأمر حيث أنّ قصد

---

(۱)- مجمع البيان، ج ۱، ص ۷۶.

(۲)- التبيان، ج ۱، ص ۳۸.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۷۳

معناها لا- يمكن إلّا لاوحدى العارف بالمعنى و بهذه الجهة الّتى بينا لا يتوجه به العوام من الناس أعنى: جل المأمورين بقراءتها فى

الصّلاة و لیست الفاتحة ممّا کانت قراءتها مأمورا به لخصوص إلا وحدی من الناس بل کلهم مأمورون بها و غالبهم غیر ملتفتین بالمعنی أصلا، فمع کونهم مأمورین بذلک و عدم تصریح من المعصومین علیهم السّلام بلزوم قصد المعنی نفهم عدم اعتباره و إلّا فلا بدّ ان لا یطیع أمر الصّلاة إلا هذا الأوحدی من الناس و هذا ممّا لا یمکن الالتزام به فمن ذلک نکشف جواز قصد المعنی و عدم لزومه «۱».

(۱)- أقول: کما قلت بحضرته مدّ ظلّه فی مجلس البحث اجمالا بأنّ صیرورة (إیّاک نعبد) الی آخر السورة کلامه تعالی غیر محتاج إلی تکلف من تقدیر (قولوا) أو (قل) بل یکفی الدلالة العقلیة علی ذلک حیث بعد ما یعلم استحالة هذه الأدعیة من اللّه تعالی إلی الغیر فنعلم أنّ ذلک تعلیم علی العباد و إن کان فی روایة ما یدلّ علی أن جبرئیل قال (قل) أو (قولوا) فهو مؤید ذلک فلا إشکال فی کون هذه الآیات کلامه المنزل و لها معنی أراد اللّه تعالی منها مثل غیرها من الآیات القرآنیة لأنّ القرآن نزل منه تعالی و قصد من الفاظه معانیها و کان معجزا بحسب اللفظ فإذا کان کذلک فلیست صیرورة هذه الآیات کلامه تعالی إلّا علی وضع سایر الآیات فمن یکون مأمورا بقراءتها فهو مضافا إلی عدم لزوم قصد المعنی له لا یمکن له قصد المعنی فیها، لأنّ المعتبر فی القراءة هو کون المقروّ بقصد الحکایة عن الألفاظ المنزلة بعنوان القرآنیة کما أفاده مدّ ظلّه.

فعلی هذا لا خصوصیة لهذه الآیات بل لو قلنا بجواز قصد المعنی و عدم منافاته مع صدق القراءة فی هذه الآیات فنقول فی غیرها من الآیات و إن قلنا بمنافاة قصد القرآنیة مع قصد المعنی فی سایر الآیات فکذلک فی هذه الآیات.

ثمّ إنّ مدّ ظلّه أجاب عن ذلک و قال ما حاصله یرجع إلی انّه إن کنا نحن و مقتضی القاعدة فی صدق القراءة فهو کما قلنا بأنّ القراءة عبارة عن حکایة الألفاظ المنزلة و جعل الحاکی قالبا لها فهذا ینافی قصد المعنی و لکن نری فی بعض الروایات الواردة فی وجه تشریع فاتحة.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۷۴

[فی نقل کلام بعض الاعاظم]

ثمّ إنّه مدّ ظلّه بیّن مطلبا استطرادا لمناسبة مع المقام و قال: ثمّ إنّه قال بعض الأعاظم من معاصرینا (هو آیة اللّه الحائری رحمه اللّه فی صلاته) «۱» فی ضمن التکلم فی قاطعیة الکلام فی مقام رد من یستشکل علی وجوب ردّ السّلام فی الصّلاة بقصد القرآنیة کلاما، لا بأس بذکر کلامه و هو أنّه قال ما حاصله یرجع إلی أنّه استشکل علی جواب ردّ السّلام بقصد القرآنیة فی الصّلاة بأنّ القراءة لا تصدق إلا إذا صدر الألفاظ من القاری بقصد الحکایة عن الألفاظ المنزلة و لا إشکال فی أنّ الالفاظ المستعملة فی معانیها تحکی عن هذه المعانی بحیث تکون فانیة فیها فعلی هذا لا یصدق ردّ السّلام إلا إذا یوجّه المسلّم سلامه إلی المخاطب و لا یصدق علی الألفاظ الّتی یقرأ بقصد الحکایة عن الالفاظ المنزلة أنّها خطاب إلی المسلّم علیه حتّی یصدق التحیة و هذا الاشکال لیس من باب عدم جواز استعمال اللفظ فی الأکثر من معنی واحد لأنّه إن کان الاشکال هذا فیمکن جوابه بأنّ یقال: لا یجعل القصد إلی حکایة الکلام المنزل و القصد إلی ردّ التحیة فی عرض واحد فی مقام إیجاد (سلام علیکم) بل یمکن جعل واحد منهما فی طول الآخر بأن یتلفظ (بسلام علیکم) بقصد

الکتاب مثل أنّه قال اللّه تبارک و تعالی: قسمت الصلاة بینی و بین عبدی فمن أوّل السورة الی جملة (إیّاک نعبد) إنّما هو لی و جملة (إیّاک نعبد و ایاک نستعین) إنما هو بینی و بین عبدی و الباقی إنّما هو لعبدی (سنن ابن ماجد) ج ۲ ص ۱۲۴۳ ح ۳۷۸۴).

عـدم منافات بين صدق القراءة و الحكاية فى مقام قراءة فاتحة الكتاب و بين قصد المعنى (إن قلت: فقل فى ساير الآيات القرآنية بعدم مضرية قصد المعنى مع صدق القراءة قلت: بأنّه ان وجد دليل فى غير الفاتحة بمثل ما ورد فى الفاتحة نقول به و لكن حيث لا دليل فى غيرها، فنقول فى غيرها بما تقتضيه القاعدة من عـدم جواز قصد المعنى (أقول: و لكن مع ذلك يمكن بعدم فرق بين الفاتحة و غيرها فى هذه الجهة و لا يبعد كون الاحوط ترك القصد المعنى فتأمل). (المقرّر).

(۱)- كتاب الصّلاة، ص ۲۹۹.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۷۵

القرآنية و يكون داعيه بقصد القرآنية و ايجادها هو تحيّة الغير فيكون أحدهما فى طول الآخر بل يكون الاشكال من جهة اخرى و هو أنّ (سـلام عليكم) الّذى يكون قرآنا هو سـلام الملائكـة فهو قالب لهـذه المعنى فإذا يقرئه المصـلّى فقد قرء (سـلام عليكم) الّذى هو كلام اللّه تعالى و هذا الكلام منه تعالى يكون معناه: سـلام الملائكة لا سلام الشخص القارى بمخاطبه فهذا السّلام لا يمكن أن يكون تحية و ان قصد به معناه لأنّ معناه ليست التحية من المسلّم إلى المخاطب.

ثمّ قـال بعـد ذلـك: و بالآخرة القول بجواز ردّ السّـلام بقوله (سـلام عليكم) بقصـد قراءة القرآن يتوقف على جواز اسـتعمال اللفظ فى معنيين أحـدها المجـازى و هو اللفظ المنزل و الثانى المعنى الحقيقى و هو على تقـدير جوازه غير مقصود للقائل بجواز ردّ السـلام فإنّه يصـرّح بتبعيـة قصـد الردّ و على فرض اسـتعمال اللفظ فى المعنيين يكون كلاهما فى عرض واحد فترى أنّه فى مقام بيان الاشـكال مع قوله أوّلا بأنّ هـذا الاشـكال غير إشـكال اسـتعمال اللفظ فى المعنيين قال بعد قوله و (بالآخرة) ما يدلّ على أنّ الاشـكال فى المقام هو إشـكال اسـتعمال اللفظ فى المعنين، لأنّه قال: و بالآخرة القول بجواز ردّ السّـلام بقوله (سـلام عليكم) بقصد قراءة القرآن يتوقف على جواز استعمال اللفظ فى المعنيين فهذا محلّ النظر فى كلامه.

و أيضا ما قال فى دفع الاشـكال بما حاصـله يرجع إلى أنّ المسـلّم يقصـد بسـلامه الحكايـة عن الكلام المنزل و يقصـد المحكى و هو الكلام المنزل الخطـاب بالمسـلّم و ردّ تحيته و لاـ يقصـد بلفظه الصادر عن نفسه رد السّـلام فعلى هـذا القى اللفظ حكايـة عن الكلام المنزل و قصـد بالكلام المنزل ردّ السّـلام فلا يوجب اسـتعمال اللفظ فى المعنيين و نظير ذلك كتابة (سـلام عليكم) لشـخص، فإنّ من يكتب (سلام عليكم) لا

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۷۶

يقصـد بالسـلام المكتوب ردّ التحية بل السّـلام المكتوب يجعله حاكيا عن الملفوظ ثمّ يجعل السّـلام الملفوظ و هو المحكى سـلاما و تحية بالشخص المنظور.

ليس بتمام فإنّ من يسلم بالسلام بقصد القرآنية لا يجعل الكلام المحكى جواب التحية مضافا إلى أنّ إشكال المستشكل كان من جهة اخرى و هى أنّ السّـلام المحكى قصـد بـه الخطـاب إلى أشـخاص اخر و بعبـارة اخرى معنـاه شـيء آخر فكيـف يمكـن أن يقصـد به الخطاب إلى المسلّم.

و امّا تنظيره بالسـلام المكتوب فأيضا ليس بصحيح فإنّ السّلام المكتوب لا يجعله الكاتب حاكيا عن الملفوظ ثمّ يجعل الملفوظ سلاما بالمخاطب بل بنفسه يسلّم بالمخاطب و إن انتقل حين الكتابة إلى السّلام الملفوظ فكلامه رحمه اللّه فى هذا المقام أيضا مورد النظر.

ثمّ إنّه قد يتوهم جواز جعل رد السّلام (بسلام عليكم) الّذى جزء من القرآن بنحو آخر و هو أن يقال: بأنّ الشخص فى مقام ردّ السّلام يتكلم (بسـلام عليكم) الّذى هو جزء سورة زمر بقصـد القرآنيـة لكن داعيه يكون من قراءة هـذه الآية من القرآن جواب السّـلام و ردّ التحية و بعبارة اخرى يصحح بهذا المورد السّلام فى الصّلاة أعنى: بنحو الداعى على الداعى.

لكن هـذا و ان كـان وجها و لكن ليس بوجيه لأنّ صـدق السّـلام و ردّ التحيـة بهـذا النحو غير معلوم، لأنّ مقضـى وجوب ردّ التحيـة و السـلام هو كون اللفظ تابعا للجواب و بعنوان التحيـة و على الفرض لا يقصـد باللفظ إلّا قراءة القرآن و ان قصـد بقراءته القرآن جواب

التحیة و لکن هذا المقدار غیر کاف فی صدق ردّ السّلام فافهم.

و یظهر من الحاج آغا رضا الهمدانی رحمه اللّه فی المصباح توجیه صحة ردّ

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۷۷

السّلام بصیغتی القرآن أی: سلام علیک و سلام علیکم فی بعض الموارد الّتی یشکل جواب بعنوان التحیة مثل صورة ردّ جواب الصبی أو جواب من سلّم ملحونا بنحو آخر و هو أنّه قال:

فوائد الاولی الأحوط فی الموارد الّتی لم یثبت وجوب الردّ فیها لبعض الشبهات الموضوعیة أو الحکمیة کبعض الموارد الّتی تقدمت الاشارة إلیه فی طی الکلمات السابقة هو الردّ بصیغتی القرآن أی: سلام علیك و سلام علیکم قاصدا به قراءة القرآن لیحصل به الردّ علی سبیل الکنایة من باب إیاک أعنی و اسمعی یا جاره اذا الظاهر کفایة مثله فی صدق اسم ردّ التحیة و عدم توقفه علی إرادته من اللفظ بالدلالة المطابقیة و اللّه العالم انتهی.

لا یخفی علیک أنّ فی مورد الکنایة یستعمل اللفظ فی معناه المطابقی و یفهم اللازم مثلا إذا قال الشخص: زید کثیر الرماد استعمل لفظ زید فی معناه و کثیر فی معناه أیضا، و رماد فی معناه أیضا، و لکن کان غرض المتکلم من ذلک انتقال المخاطب إلی لازمه و هو سخاوة زید غایة الامر إرادة الجدیة تعلقت بافهام اللازم و کانت المعنی المطابقی مرادا بالارادة الاستعمالیة لا الإرادة الجدیة فإن أراد فی المقام هکذا بأنّ من یتلفظ (بسلام علیکم) قصد القرآنیة و یستعمله فی معناه الحقیقی المطابقی و کان غرضه انتقال المخاطب الی لازمه و هو ردّ تحیة المخاطب فهذا لا یصدق ردّ السّلام و لا ردّ التحیة فلا یمکن توجیه ردّ السّلام بقصد القرآنیة بهذا النحو و إن أراد غیر الکنایة المصطلحة بمعنی أن یکون عرضه هو استعمال لفظ (سلام علیکم) أو (سلام علیک) بقصد حکایة القرآن و أراد منه بالارادة الاستعمالیة و الجدیة المعنی المطابقی أی: المعنی الّذی أراده تعالی من هذا اللفظ غایة الأمر له

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۷۸

إرادة علی کون ذلک جوابا و تحیة علی المسلم مثل إیاک أعنی و اسمعی یا جاره فأیضا لا یصدق علیه الجواب لأنّ التحیة و عدمها دائر مدار الصدق العرفی فلا یعدّ ذلک جواب ردّ السّلام و لا التحیة علی الشخص فافهم.

الموضع السادس: هل القران بین السورتین یکون مکروها، أو یکون حراما

اشارة

بمعنی: عدم جوازه و بطلان الصّلاة به.

لا یخفی علیک أنّ العامة لا یقولون لا بحرمته و لا بکراهته و ما یظهر من الشیخ رحمه اللّه فی النهایة «۱» و الخلاف «۲» هو عدم جوازه غایة الأمر یظهر من کلامه فی الخلاف عدم کون المسألة من المسلمات عند الخاصّة بل هی مورد الخلاف و المشهور بین المتأخرین «۳» جوازه علی کراهیة.

[فی ذکر الاخبار المجوز و المانعة و الجمع بینهما]

أما روایات الباب فهی مختلفة فما قیل بدلالتها علی عدم الجواز هی الروایة ۱ من الباب ۸ من أبواب القراءة و ۲ من الباب المذکور بناء علی عدم کون الکراهة هی الکراهة المصطلحة و ۳ من الباب المذکور بناء علی کون قوله (فیقطع السورة قال: لا بأس) بالتشدید

و أمّا إن كان بالتخفيف فيكون معناه فهل يقطع السورة إذا شرع فيها (قال: لا بأس) فيختار من القطع و عدمه و لازم ذلك عدم البأس بالقران بين السورتين (و تقدم الكلام فى هذه الرواية فى ضمن التكلم فى وجوب السورة و عدمه)، و ۲ و ۵ و ۷ من الباب المذكور بناء على كون المفهوم للقضية (و ۱۴ بناء على حمل (لا يصلح) فيها على المنع الغير المرضى فعله و إن كانت قابلة للحمل على

---

(۱)- النهاية، ص ۷۵- ۷۶.

(۲)- الخلاف، ج ۱، ص ۳۳۶.

(۳)- الجواهر، ج ۹، ص ۳۵۴.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۷۹

الكراهة لأجل التعبير بلا يصلح) و ۲ من الباب ۴ من أبواب القراءة من الوسائل.

و أمّا ما يدلّ من الأخبار على الجواز فهى الرواية ۹ من الباب ۸ من أبواب القراءة و ۱۱ من الباب المذكور و ۱۴ بناء على كون (لا يصلح) مشعرا بالكراهة فمقتضى الجمع العرفى حيث يكون هو الحمل على الكراهة برفع اليد عن ظهور الأخبار الناهية بنصوصية الأخبار المجوّزة فى الجواز فتكون النتيجة هى الحمل على الكراهة.

و لا يقال: بأن الأخبار المجوزة حيث تكون موافقة مع العامة لكون القران جائزا عندهم فتحمل على التقية و يؤخذ بالأخبار المانعة.

لأنّا نقول مع فرض إمكان الجمع العرفى فلا تصل النوبة إلى الترجيح بالمرجحات «۱» فعلى هذا لا يبعد كون القران بين السورتين مكروها فافهم.

ثمّ إنّه بعد ما قلنا ما هو حال القران فى مقام الاثبات و عرفت ذلك فكيف حاله فى مقام الثبوت؟

اعلم أنّ دخله عدما فى الصّلاة بناء على كون القرآن محرما قابل لأنّ يكون على أحد من النحوين فى مقام الثبوت: إمّا بأن يكون إتيان سورة زائدة على سورة واحدة بنفسها من الموانع للصّلاة و إمّا بأن يكون عدم إتيان سورة ثانية من القيود للسورة الاولى بمعنى: أنّ شرط السورة الواجبة هو كونها واحدة و بشرطاللا من الزيادة و الفرق بين الاحتمالين هو أنّه على الاحتمال الأوّل لو أتى المصلّى بسورة ثانية

---

(۱)- أقول: مضافا إلى أنّ مفاد بعض الأخبار المجوزة هو الكراهة و الكراهة مخالف مع مذهب العامة فهم مخالفون مع كل من الطائفتين لانهم قائلون بالجواز بلا كراهة فلا معنى لترجيح احدى الطائفتين بمخالفة العامة). (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۸۰

و تحقق القران فبطلان الصّلاة مستند الى وجود المانع و أمّا على الاحتمال الثانى فالبطلان مستند إلى فقد الشرط أى: شرط الجزء و هو السورة لا إلى المانع.

و أمّا لو التزمنا بكون القران مكروها فكيف يمكن توجيهه فى مقام الثبوت.

اعلم أنّه على ما اخترنا و قلنا فى بعض المباحث الاصولية بأنّه بعد كون الأمر بالصّلاة مثلا أمرا بايجاد طبيعتها و بعد كون هذه الطبيعة لها أفراد فالمكلف يختار اى فرد منها شاء فلو فرض أنّ لهذه الطبيعة أفراد يختلف بعضها مع بعض من حيث إيجاب كمال الطبيعة من بعضها الاخر أو نقص كمالها من بعض أفرادها الآخر ففى كلا الصورتين تحصل الطبيعة و يعدّ الفرد امتثالا للطبيعة و تحمل عليه بالحمل الشائع الصناعى.

و لهذا قلنا لو صلّى مثلا مع القنوت فلا يعدّ القنوت أمرا خارجا عن حقيقة الصّلاة فالفرد من الصّلاة الّتى مع القنوت فردا منها غاية الأمر يكون أكمل من الفرد الّذى لا قنوت فيه.

و بهذا التوجيه قلنا: بأنّ ما يزاد فى الصّلاة لا يعدّ خارجا منها، بل يعدّ جزئها كالقنوت.

إذا عرفت ذلك نقول: بأنّ الصّلاة لها فردان: فرد يأتى بها مع سورة واحدة و فرد يأتى بها مع السورتين فبناء اعلى كون القرآن بين السورتين مكروها، فالفرد الّذى يأتى بسورتين يعدّ من الصّلاة و جزء إلها، و يطلق على مجموع العمل المركب من الأجزاء و الشرائط و هذه السورة الثانية صلاة غاية الأمر بعد كون القران مكروها يكون هذا الفرد المأتى به مع السورتين أقل كمالا من الفرد الآخر المأتى به مع سورة واحدة فعلى هذا تعدّ السورة الثانية أيضا جزءا الصّلاة و ليست

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۸۱

أمرا خارجا منها «۱»

[فى ان محل النزاع فى جواز القران و عدمه فى موارد ثلاثة]

اعلم أنّ محلّ النزاع فى جواز القران و عدمه يحتمل أن يكون فى موارد ثلاثة:

المورد الأوّل: أن يكون النزاع فى أنّه هل يجوز إتيان سورة أزيد من سورة واحدة لا بعنوان الجزئية بل بقصد مطلق القرآن أم لا، فمن يقول: بالجواز يقول بجواز قراءة سورة اخرى أو أكثر بقصد القرآن و من يقول بعدمه يقول: بعدم جواز ذلك فإذا قرأ بعد الفاتحة فى الصّلاة سورة القدر مثلا، ثمّ قرأ سورة التوحيد بقصد مطلق القرآن فقد تحقق القرآن.

المورد الثانى: أن يكون محلّ النزاع فى جواز ذلك و عدمه بقصد الجزئية فيكون محل الكلام فى أنّه بعد ما أتى المكلف بجزء الصّلاة و هو السورة بعد الفاتحة و تحقق الجزء فهل يجوز إتيان سورة اخرى بقصد كونه جزء آخر للصّلاة و بعبارة اخرى بقصد كونها جزءا مستقلا أم لا يجوز ذلك.

المورد الثالث: أن يكون محل النزاع فى ما إذا أتى بسورة ثانية لا بقصد مطلق القرآن و لا بقصد كونه جزء مستقلا بل بعنوان كونها جزء الجزء بمعنى: أنّ السورة الواجبة فى الصّلاة تارة يأتى بها فى ضمن سورة واحدة و تارة فى ضمن سورتين فمن يقول بالجواز يقول بذلك و من لا يقول بالجواز لا يقول به.

---

(۱)- أقول: قلت بحضرته مدّ ظلّه: بأنّه و إن تمّ ما أفدت من أن بعض ما يأتى به فى أثناء الصّلاة ممّا ليس داخلا فى حقيقتها و يكون خارجا عن طبيعتها لكن يوجب كمالا فى الفرد يعدّ جزء للصّلاة كالقنوت فلا يمكن أن يقال بذلك فى ما نحن فيه لأنّ السورة الزائدة تصير موجبا لأقلية ثواب الفرد الّذى واجدا لهذه الزيادة عن الفرد الفاقد لها، فكيف تعدّ هذه السورة جزء للصّلاة ففى مقام الجواب عن هذا الاشكال و بيان توجيه كون محل النزاع فى جواز القران و حرمته فى أىّ مقام قال مدّ ظلّه: اعلم أنّ محلّ النزاع ... الخ (كما فى المتن). (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۸۲

اعلم أنّ كون محلّ النزاع فى الصورة الاولى بعيد و إن نقل فى الجواهر «۱» و المصباح بأنّ بعضا جعل محل النزاع فى تلك الصورة لأنّه لا يستفاد ذلك من أخبار الباب، و كذلك الصورة الثانية.

و ما ينبغى أن يقع محل النزاع هو الصورة الثالثة لأنّ الظاهر من الأخبار هذه الصورة، لأنّ ظاهر (قوله لا قرآن بين السورتين) أو (لا تقرن بين السورتين) و غيرهما هو هذه الصورة لأنّ الظاهر منها هو أنّه لا يجوز القران أو يكره القرآن، بعد جمعها مع الأخبار المجوزة، بين السورتين، و بعد كون السورة الاولى جزء للصّلاة إذا أتى المكلف بها بقصد الجزئية، فإذا (قال لا قران بين السورتين) يكون معناه عدم إتيان السورة الثانية بقصد الجزئية يعنى: لا يجوز إتيان سورتين بقصد الجزئية، و بعبارة اخرى يكون المستفاد من الأخبار هو أنّ

ما هو الجزء يكون سورة واحدة لا أكثر من ذلك فافهم.

الموضع السابع [عدم جواز قراءة شيء في الفرائض من سور العزائم]

اشارة

: قال في الشرائع «۲»: لا يجوز أن يقرأ في الفرائض شيئا من سور العزائم.

اعلم أنّ بين المسلمين خلافا في وجوب السجدة عند قراءة آيات السجدة من القرآن، فقال أبو حنيفة من العامة: بوجوب السجدة عند قراءة كل آية من آيات السجدة من القرآن، و قال الشافعي: بعدم وجوب السجدة فيها أصلا.

و أمّا المعروف بين أصحابنا. و هو وجوب السجدة في أربع مواضع منها، عند قراءة آية السجدة من الم تنزيل المتصلة بسورة لقمان، و حم تنزيل، و و النجم، و اقرا

(۱)- الجواهر، ج ۹، ص ۳۵۸.

(۲)- الجواهر، ج ۹، ص ۳۴۳.

باسم، و مسنونة في إحدى عشر منها، و يتمسكون بقول علي صلّى اللّه عليه و آله و سلّم عزائم الآيات أربع، و وجه التعبير بالعزيمة هو كون السجود عند قراءتها واجبة، و لأجل هذا يقال بالسورة الّتي فيها آية السجدة: بأنّها السورة العزيمة.

ثمّ إنّ العامة لم يمنعوا من قراءة شيء منها في الصّلاة فريضة كانت أو نافلة حتى من يقول بوجوب السجدة عند قراءتها، و المعروف عندنا جماعة الخاصّة عدم جواز قراءتها في الصّلاة الفريضة و أمّا في النافلة فلا بأس بها فيها،

[في ذكر الروايات الواردة في الباب]

فنذكر أوّلا الأخبار الراجعة إلى الباب، ثمّ نبين ما هو الحق في المقام إنشاء اللّه فنقول بعونه تعالى: بأنّ صاحب الوسائل ذكر أخبار الباب في أبواب أربعة:

الرواية الاولى: و هي ما رواها الحلبي عن أبي عبد اللّه عليه السّلام (أنّه سئل عن الرجل يقرأ بالسجدة في آخر السورة قال: يسجد ثمّ يقوم فيقرأ فاتحة الكتاب يركع و يسجد). «۱»

قد يتوهم كون الرواية دالة على جواز قراءة العزيمة في النافلة و كذا في الفريضة و لو بالإطلاق و لكن يمكن منعه لعدم كون السائل و المجيب عليه السّلام في مقام السؤال و الجواب عن أصل الحكم أعني جواز قراءة السجدة و عدمه حتّى يقال بان لها الاطلاق بل الرواية واردة مورد حكم الاخر و هو انّه لو قرء آية السجدة الواقعة في آخر السورة ما يصنع و كان الجواب عن هذه الجهة فالمتيقن من الرواية هو النافلة.

الرواية الثانية: الرواية الّتي نقلها الشّيخ رحمه اللّه في التهذيب و هي ما رواها سماعة

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۳۷ من ابواب القراءة في الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج‌۵، ص: ۱۸۴

قال من قرء اقرأ باسم ربك فإذا ختمها فليسجد فإذا قام فليقرأ فاتحة الكتاب و ليركع قال و ان ابتليت بها مع امام لا يسجد فيجزيك الايماء و الركوع و لا تقرأ فى الفريضة اقرأ فى التطوع) و قطعها صاحب الوسائل رحمه اللّه فذكر قطعة منها فى الباب ۳۷ و قطعة منها فى الباب ۴۰ فراجع و يمكن منع الاطلاق للرواية يشمل الفريضة بقرينة الذيل (و لو فرض إطلاق لها فيقيد بقرينة بعض ما يدلّ على لمنع فى الفريضة).

الرواية الثالثة: و هى ما رواها وهب بن وهب عن ابى عبد اللّه عن ابيه عن على عليه السّلام (انه قال إذا كان آخر السورة السجدة اجزاك أن تركع بها). «۱»

هذه الرواية أيضا لا إطلاق لها يشمل الفريضة لكونها فى مقام بيان حكم آخر و هو جواز ترك السجد إذا كانت آية السجدة آخر السورة فحيث لم يكن فى مقام بيان أصل حكم جواز قراءة آية السجدة فى الصّلاة فلا إطلاق لها من هذا الحيث فقدر المسلم منها هو النافلة.

الرواية الرابعة: و هى ما رواها ابو بصير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال ان صليت مع قوم فقرأ الامام اقرا باسم ربك الّذى خلق أو شيئا من العزائم و فرغ من قراءته و لم يسجد فاوم ايماء و الحائض سجد إذا سمعت السجدة). «۲»

لا يستفاد من هذه الرواية جواز قراءة شيئا من العزائم فى الفريضة بل تكون متعرضة لحكم آخر و هو انّه أن اتفق الاقتداء بامام مخالف لاجل التقية و الدخول فى جماعة المخالفين ثمّ من باب الاتفاق قرء امامهم سورة السجدة و سمعت انت و لم تكن متمكنا من السجدة لكون ذلك خلاف مذهبم فاوم ايماء ثمّ بعد ذلك بين عليه السّلام حكما

---

(۱)- الرواية ۳ من الباب ۳۷ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۱ من الباب ۳۸ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج‌۵، ص: ۱۸۵

آخرا و هو ان الحائض إذا سمعت آية السجدة تسجد و ليس الحيض مانعا من ذلك.

الرواية الخامسة: و هى ما رواها عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى حديث (قال و عن الرجل يصلّى مع قوم لا يقتدى بهم فيصلى لنفسه و ربما قرءوا آية من العزائم فلا يسجدون فيها كيف يصنع قال لا يسجد). «۱»

هذه الرواية غير مربوطة بما نحن فيه بل متعرضة لحكم آخر كسابقها.

الرواية السادسة: و هى ما رواها محمد بن مسلم عن احدها (قال سألته عن الرجل يقرأ السجدة فينساها حتّى يركع و يسجد قال يسجد اذا ذكر إذا كانت من العزائم). «۲»

هى فى مقام بيان حكم آخر و ليست فى مقام بيان أصل جواز قراءة آية السجدة و عدمه، حتّى يقال ان لها إطلاق يشمل الفريضة لانها فى مقام بيان حكم ناسى السجدة فاجاب عليه السّلام يسجد إذا ذكر إذا كان من العزائم و امّا قراءتها جائزة فيها أم لا فلا تفرض لها.

الرواية السابعة: و هى ما رواها زرارة عن احدها: (قال لا تقرأ فى المكتوبة بشيء من العزائم فإنّ السجود زيادة فى المكتوبة). «۳»

الرواية الثامنة: و هى ما رواها على بن جعفر عن اخيه (قال سألته عن الرجل يقرأ فى الفريضة سورة النجم أ يركع بها أو يسجد ثمّ يقوم فيقرأ بغيرها قال

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۳۸ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الروایهٔ ۱ من الباب ۳۹ من ابواب القراءهٔ فی الصّلاهٔ من الوسائل.

(۳)- الروایهٔ ۱ من الباب ۴۰ من ابواب القراءهٔ فی الصّلاهٔ من الوسائل.

تبیان الصلاهٔ، ج۵، ص: ۱۸۶

یسجد ثمّ یقوم فیقرأ بفاتحهٔ الکتاب و یرکع و ذلک زیادهٔ فی الفریضهٔ و لا یعود یقرأ فی الفریضهٔ بسجدهٔ). «۱»

الروایهٔ التاسعهٔ: و بالاسناد (قال و سألته عن امام یقرأ السجدهٔ فاحدث قبل ان یسجد کیف یصنع قال یقدم غیره فیسجد و یسجدون و ینصرف و قد تمت صلاتهم). «۲»

و رواها علی بن جعفر عن اخیه موسی بن جعفر: علی ما فی التهذیب لکن بهذا النحو (قال سألته عن امام قرأ السجدهٔ فاحدث قبل ان یسجد کیف یصنع قال یقدم غیره فیتشهد و یسجد و ینصرف هو و قد تمت صلاتهم).

هذا کله الروایات فی المسألهٔ فنقول بعونه تعالی انّه کما قلنا فی صدر المبحث لم یر من القدماء من افتی بالجواز فی المسألهٔ إلا ما نقل عن الاسکافی من جواز ذلک و ان یظهر من بعض توجیه کلامه فالمشهور بین القدماء هو عدم جوازها و ادعی علیه الاجماع و کما بینا غیر مرهٔ یکون مراد القدماء قدس سرّه من الاجماع النص عن المعصوم علیه السّلام لا بعض ما اصطلح عند المتأخرین من الاجماع، و أیضا ما قال صاحب «۳» الجواهر رحمه اللّه من انّه لم یظهر من القدماء من یقول بحرمهٔ قراءهٔ سور العزائم فی الصّلاهٔ وضعا بل ظاهر کلامهم هو الحرمهٔ التکلیفیهٔ لا الوضعیهٔ لیس فی محله لانّ الظاهر من الشّیخ رحمه اللّه فی الخلاف من وضع استدلاله هو الحرمهٔ الوضعیهٔ و بطلان الصّلاهٔ بقراءتها لانه استدل علی حرمته بالنص و بأن مقتضی الاشتغال بالصّلاهٔ هو

---

(۱)- الروایهٔ ۴ من الباب ۴۰ من ابواب القراءهٔ فی الصّلاهٔ من الوسائل.

(۲)- الروایهٔ ۵ من الباب ۴۰ من ابواب القراءهٔ فی الصّلاهٔ من الوسائل.

(۳)- الجواهر جلد ۹ صفحه ۳۶۴.

تبیان الصلاهٔ، ج۵، ص: ۱۸۷

عدم قراءتها فیها فالظاهر من هذا الاستدلال أعنی الاشتغال هو کون قراءتها موجبا لعدم العلم بالفراغ عن الصّلاهٔ لاحتمال کونها سببا لبطلان الصّلاهٔ بها فافهم.

[فی ذکر الروایات المذکورهٔ علی عدم الجواز]

اشارهٔ

إذا عرفت ذلک فتکلم فی ما یمکن ان یستدل به من الروایات المذکورهٔ علی عدم الجواز:

منها الروایهٔ الثانیهٔ و هی ما رواها سماعهٔ و ذکرها الکلینی رحمه اللّه و نقل عنه الوسائل غایهٔ الأمر قطعها قطعتین قطعهٔ منها ذکرها فی الباب ۳۷ و قطعهٔ منها فی الباب ۴۰ و هی متعرضهٔ لاحکام ثلاثهٔ:

الأوّل ان من قرء اقرأ باسم ربک الّذی خلق یسجد إذا ختمها و اذا قام من السجود یقرأ فاتحهٔ الکتاب و لیرکع.

الثانی انّه إذا ابتلی الشخص بجماعهٔ العامهٔ و قرء الامام سورهٔ السجدهٔ و هو یسمع، و الحال انّه لا یسجد یکفی الایماء بدل السجدهٔ و یرکع لعدم تمکنه من السجدهٔ فی هذا الحال لکون السجدهٔ خلاف مذهبهم کما قلنا فی صدر المبحث.

الثالث ان جواز قراءهٔ سورهٔ السجدهٔ فی خصوص الصّلاهٔ التطوع و لا یجوز قراءهٔ اقرأ باسم فی الصّلاهٔ الفریضهٔ و لا إطلاق لصدر الروایهٔ اعنی ما یفید حکم الأوّل بحیث یشمل الفریضهٔ لکونه متعرضا لحکم آخر، و هو انّه لو قرأ اقرأ باسم یسجد یقرأ الفاتحهٔ ثمّ

یركع؛

و ان قلت بانّه يستفاد من الفقرة الثانية كون مورد حكم الصدر هو الفريضة لأنّ الفقرة الثانية تعرضت لتكليفه فى الجماعة و الجماعة فى الفريضة فهذا شاهد على كون مورد فرض الصدر من الرواية هو الفريضة أيضا.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۸۸

نقول اما أوّلا فمن المحتمل عدم كون كل واحد من الفقرات الثلاثة من الرواية متصلا بالآخر لاحتمال ان السائل سئل سؤالات منفصلة ثمّ جعلها فى مقام النقل فصارت متصلة كل سؤال بالآخر.

و ثانيا يحتمل عدم كون صلاة الجماعة فى الفقرة الثانية فريضة بل تكون نافلة لأنّ المفروض كون الجماعة من العامة و هم يجوّزون الجماعة فى النافلة.

و ثالثا بان الفقرة الثالثة المصرحة فيها بالفرق بين النافلة و الفريضة و جواز قراءتها فى الاولى و عدمه فى الثانية شاهد على كون مورد حكم الصدر اى الفقرة الاولى هو النافلة إذا عرفت ذلك يستفاد من الذيل، عدم جواز قراءتها فى الفريضة و امّا الرواية الثامنة الّتى رواها فى قرب الاسناد عن على بن جعفر و رواها فى التهذيب مع اختلاف فى المتن و يكون متن قرب الاسناد اجود و نقل التهذيب مضطربا تكون صدرها بحسب الظاهر منافيا مع الذيل لانه مع التصريح بان يسجد إذا قرأ العزيمة فى الفريضة، قال فى ذيلها و ذلك زيادة فى الفريضة و لا يعود يقرأ فى الفريضة بسجدة.

وجه التنافى انّه مع تجويز السجدة فى الصدر يقول فى الذيل بان السجدة زيادة فى الفريضة و لا يعود و من جملة ما يدلّ على عدم جواز قراءة العزيمة بل عمدتها هى الرواية السادسة و هى ما رواها زرارة و ظاهرها على النهى من قراءة العزيمة فى المكتوبة معلّا بان السجدة زيادة فى المكتوبة

[فى الاحتمالات فى الرواية/ الاول]

و فى الرواية احتمالات:

الاحتمال الأوّل: ان يكون النهى هو النهى الوضعى أعنى بطلان بمجرد قراءة سورة العزيمة أو آيتها فبمجرد قراءتها تبطل الصّلاة فعلى هذا تكون قراءة سورة العزيمة أو آيتها الخاصّة من جملة موانع الصّلاة فيكون النهى ارشاد إلى الفساد.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۸۹

[فى الاحتمال الثانى و الثالث و الرابع]

الاحتمال الثانى: ان يكون النهى النهى الوضعى و ارشاديا لكن يكون ارشاد إلى عدم قابلية صيرورة صورة العزيمة جزء للصّلاة و لازم ذلك هو انّه لو اكتفى بسورة العزيمة فلم يأت بجزء من الصّلاة و هو السورة لأنّ مقتضى هذا النهى هو عدم قابلية سورة العزيمة لصيرورتها جزء و لكن لو قرء بعضها فعدل عنها و قرء سورة اخرى فلا تبطل صلاته بناء على جواز العدول و عدم حرمة القرآن بين السورتين فالفرق بين الاحتمال الأوّل و الثانى واضح

الاحتمال الثالث: ان يكون النهى نهيا تحريميا لا وضعيا، بمعنى انّه يحرم قراءة سورة العزائم فى الصّلاة، غاية الأمر يكون ملاك تعلق النهى به هو كون قراءة العزيمة مستلزما اما لترك واجب و هو السجدة، و امّا فعل حرام و هو ابطال الصّلاة بسبب وقوع الزيادة و هو السجدة بقرينة العلة، و يقال بفساد الصّلاة فى هذه الصورة من باب ان النهى من جزء العبادة يوجب فساد العبادة به، ففى هذه الصورة يكون فساد الصّلاة و عدمه دائرا مدار القول بان النهى فى العبادة يوجب فساد العبادة أم لا، و يكون بطلان صلاته من باب عدم كون هذه الصّلاة مقربة، و يكون ملاك التحريم ما قلنا من ان العلة و هو قوله عليه السّلام (فان السجود زيادة فى المكتوبة) تفيد ان قراءتها

حيث يوجب ابتلاء المكلف اما بترک السجدة الواجبة لو ترکها إذا قرئها و لم يسجد و امّا بفعل السجدة إذا قرئها و سجد فيبتلى باتيان الزيادة و ابطال الصّلاة و هو محرم فيدور امره بين فعل محرم أو ترک واجب فلهذا حرّم على المكلف قراءتها فى الصّلاة.

الاحتمال الرابع: هو ان يكون النهى نهيا ارشاد يا لكن لا ارشاد إلى مانعية سور العزائم كما كان مفاد الاحتمال الأوّل، و لا ارشاد إلى عدم قابليتها، لأنّ تصير جزء لها كما هو مفاد الاحتمال الثانى، بل يكون ارشاد إلى امر آخر، و هو انّه إذا قرء

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۹۰

العزيمة فى الصّلاة يبتلى القارى اما بترک الواجب لو قرئها و لم يسجد، و امّا بفعل المحرم و هو ابطال الصّلاة لو سجد، فانّه إذا سجد فالسجدة زيادة و الزيادة مبطل، و لا يجوز ابطال الصّلاة، و هذا يستفاد من العلة المذكورة، لانه علل النهى بان السجدة زيادة فى المكتوبة، و الفرق بين هذا الاحتمال و الاحتمال الثالث هو انّه فى الاحتمال الثالث يقال بحرمة القراءة تكليفا و كان بطلان الصّلاة بناء عليه لاجل عدم كون الصّلاة مع هذه السورة مقربة و لو لم يسجد سجدة التلاوة، و لكن بناء على هذا الاحتمال لا تصير الصّلاة فاسدة إلا إذا قرء العزيمة و سجد سجدة التلاوة فى الصّلاة لصيرورة ذلک زيادة فى المكتوبة، و لكن لو قرئها و لكن عصى و لم يأت بالسجدة فلا تبطل صلاته (بل لو قيل فى الاحتمال الثالث بان النهى يكون تحريميا و متعلقا بالسورة، بمعنى انّه كانت قراءة العزيمة محرما فبمجرد قراءة بعضها و لو لم تقرأ آية السجدة تبطل صلاته لصيرورة البعض المقرو من السورة لأن لا يكون العمل اى الصّلاة مقربة، و هذا بخلاف الاحتمال الرابع فانّه بعد كون النهى ارشاد إلى ان قراءة العزيمة توجب ابتلاءک بأحد الأمرين المذكورين فلو قرء بعض السورة ثمّ رفع اليد عنها لا تبطل الصّلاة بقراءة هذا البعض).

الاحتمال الخامس:

هو ان يقال بعد كون وضع العامة خارجا هو قراءة العزيمة فى الصّلاة و السجدة متى قرءوها، فيقال: بأنّ النهى عن قراءة العزيمة و إن كان إرشاديا، و لكن يكون إرشادا بأنک إذا قرأت لا تسجد، و بعبارة اخرى لا تقرأ فإنّک إن قرأت لا تسجد، و بعبارة ثالثة يكون النهى إرشادا إلى عدم إتيان السجدة فى الصّلاة إذا قرء الشخص العزيمة، لأنّ السجود زيادة فى المكتوبة (فعلى هذا الاحتمال تكون هذه الرواية مخصصا لما دلّ على وجوب السجدة فورا حين تلاوة

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۹۱

آية السجدة) و هذا الاحتمال بعيد.

[فى ذكر مقدّمات ثلاث فى الاحتمال الثالث و الرابع و الخامس]

إذا عرفت هذه الاحتمالات الخمسة نقول: أمّا الاحتمالات الثلاثة المتأخرة أعنى: الثالث و الرابع و الخامس، فهى احتمالات لا تناسب الرواية أصلا، توضح ذلک يحصل بمقدمات:

المقدمة الاولى: أنّ الظاهر من الأمر باتيان شيء فى العبادة، أو النهى عن فعل شيء فيها هو كون ذلک الشيء دخيلا فيها وجودا أو عدما، بمعنى جزئيته أو شرطيته أو مانعيته، مثلا إذا قال (اركع فى الصّلاة) أو (لا تتكتف فيها) فالظاهر من الأوّل كون الأمر إرشادا إلى جزئية الركوع لها، و كون الثانى إرشادا إلى كون التكتف مانعا لها.

المقدمة الثانية: لا إشكال فى أنّ الظاهر ممّا أخذ فى العبادة مثلا فى الصّلاة قيدا بنحو الجزئية أو الشرطية أو المانعية، هو كونه مأخوذا فى طبيعة العبادة، مثلا إذا قال (لا تتكتف فى الصّلاة) فالظاهر منه كون طبيعة الصّلاة مقيدة بعدمها، و كون التكتف مانعا عن حصول طبيعتها.

المقدمة الثالثة: أنّ وزان حرمة قطع الصّلاة ليس وزان الأجزاء و الشرائط و الموانع من حيث ما تقدم فى المقدمة الثانية، بمعنى أنّ

حرمـة القطع لاـ تتعلق بطبيعـة الصّـلاة، بـل مـا هو متعلق حرمـة القطع هو الفرد ليس إلّا، لأنّ المحرم قطع العمل، و هو ليس إلّا الفرد لا الطبيعـة، فطبيعـة الصّـلاة غير مقيـدة بعـدم القطع بحيث يكون القطع كأحـد الموانع لطبيعتهـا بحيث لا يمكن تحقق الطبيعـة بعـدها، بل الحرمـة تعلقت بفرد، فإذا شـرع و صار فى مقام امتثال الطبيعـة باتيان فرد، فالنهى متعلق بالفرد بمعنى أنّه إذا قطع الفرد الّـذى شـرع فيه، فهذا الفرد غير قابل لأنّ يصير فردا و ارتكب فعلا محرما،

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۹۲

فمورد تعلق حرمة القطع هو الفرد لا الطبيعة.

إذا عرفت ذلك نقول: بأنّ ظاهر الروايـة المتقدمـة، أعنى: روايـة زرارة، هو تعلق النهى بطبيعـة الصّـلاة، فقوله عليه السّـلام (لا تقرأ فى المكتوبـة بشـىء من العزائم) يكون مثل ساير النواهى المتعلقـة بطبيعة الصّـلاة، مثل أن يقول (لا تكتف) أو (لا تتكلم) فكما أنّ غيرها ظـاهر فى الارشـاد إلى كون متعلق النهى مانعـا لطبيعتهـا، كـذلك (لاـ تقرأ فى المكتوبـة) يكون إرشـادا إلى كون ذلـك مانعـا لطبيعة الصّـلاة، و كون طبيعتهـا مقيـدة بعـدمها، و علل ذلك بعلّة و هو أنّ السـجود زيادة فى المكتوبـة، فيكون المراد هو الارشاد إلى أنّه لو قرأت العزيمـة فى الصّـلاة، فحيث أنّ قراءتهـا ملازم للازم شـرعى و هو السـجود، لأنّه واجب فورا شـرعا إذا قرئها، و إذا سـجد توجب السجدة الزيادة، فلا تقرأ حتّى تبتلى بالمانع، و هو الزيادة فى الصّلاة فعلى هذا ظهر لك ممّا قلنا أمران:

الامر الأوّل: أنّ ظاهر الرواية هو الارشاد إلى أنّ قراءة العزيمة من باب استلزامه للسجدة، و هى الزيادة فى الصّلاة، صارت متعلق النهى، فما هو المانع للصّـلاة هو إتيان السجدة لا نفس قراءة العزيمة، و اثره فساد الصّلاة لو أتى بالسجدة بعد قراءتها، و أمّا لو قرئها و لم يأت بالسجدة إمّا نسيانا أو عصيانا فلا تبطل الصّلاة

الاـمر الثانى: ظهر لك أنّ الاحتمال الثالث و الرابع لا يمكن اسـتظهارها من الروايـة لأنّ الاحتمال الثالث هو كون النهى إرشادا إلى أنّ قراءتهـا موجبا لابتلاء المصـلّى بأحـد الأمرين: إمّا ترك السـجدة الواجبـة، و إمّا فعل المحرم و هو قطع الصّـلاة، و على الاحتمال الرابع كان منشأ الحرمـة التكليفيـة المتعلقـة بقراءتها هو ابتلائه بأحد الأمرين، و مما بينا ظهر لك أن حرمة القطع حيث يكون متعلقا بالفرد لا بطبيعة الصّلاة، و ظاهر الرواية كون متعلق النهى طبيعتها، فلا وجه لحمل العلة المذكورة فى

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۹۳

الروايـة على الارشاد بابتلائه إمّا بقطع الصّـلاة أو بترك الواجب، لأنّ حرمـة القطع غير متعلقـة بطبيعة الصّـلاة، و الرواية تنهى عن قراءة العزيمة فى طبيعتها، فلا بدّ من كون النهى فيها إرشادا إلى ما يفسد الطبيعة لا الفرد، مضافا إلى أنّ الظاهر من الرواية هو كونها فى مقام بيان المانعية السجدة، لا الارشاد إلى حرمة قطعها. «۱»

و أمّـا الاحتمـال الخامس، فمضافا إلى بعـده فى حـدّ ذاته، لكونه خلاف الظاهر نقول: بأنّه إن كانت الروايـة ناظرا إلى عمل المسـلمين خارجا من بنائهم على قراءة سور العزائم و إتيان السجدة عقيبها فكان النهى إرشادا إلى عدم إتيان السجدة عقيب قراءتها فى الصّلاة، و كـان مفـاد الروايـة فى الحقيقـة هو أنّه اترك السـجدة فى الصّـلاة، لا أن يكون قراءتها منهيا عنها، لأنّه لو كان النهى عن قراءتها لكان اللازم ان لاـ يختص الحكم بخصـوص سور العزائم، لأـنّ العامـة إن أوجبوا السـجدة أوجبوهـا فى جميع سور السـجدة، و ان اسـتحبوا اسـتحبوها فى الجميع، فلاـ وجه لاختصـاص النهى بـالعزائم أعنى: خصوص السور الاربع، فمن هنا نفهم عـدم كون نظر المعصوم عليه السّلام الى الاحتمال الخامس:

الاحتمال السادس:

و ممّا بينا لك يظهر أنّ فى المقام احتمالا سادسا، و هو ما ذكرنا من كون النهى فى

(۱)- أقول: أمّا ما ذكر مدّ ظلّه من كون حرمة القطع متعلقة بالفرد لا الطبيعة لم يكن خاليا عن الاشكال، لأنّ القطع كالتكتف و آمين و غيرهما ممّا يكون محرّما فى طبيعة الصّلاة، غاية الأمر يبطل بسببه الفرد، كما أنّ ساير القواطع هكذا، نعم الظاهر من الرواية هو الارشاد إلى أنّ قراءتها يوجب إيجاد مانع فى الصّلاة و هو السجدة، لا أن يكون إرشادا إلى ابتلاء المصلّى إما بترك الواجب أو بفعل المحرم.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۹۴

رواية زرارة المتقدمة إرشادا إلى المانعية أعنى: مانعية السجدة للصّلاة لا مانعية العزيمة، و أنّك لا تقرأ العزيمة لأنّ لها لازم شرعى و هو السجدة، و السجدة مانع للصّلاة، و ظهر لك بأنّ الاحتمال الثالث و الرابع و الخامس لا يمكن الأخذ بها.

و يظهر لك ممّا مر أنّه لا وجه لاحتمال الأوّل و الثانى أيضا، لأنّ ظاهر الرواية هو كون قراءة العزيمة موجبا للفساد لأجل السجدة، لا أنها لا تصير جزء للصّلاة و أنّ الرواية ترشد إلى فساد الصّلاة، لا إلى عدم قابلية العزيمة لأنّ تصير جزء و كذلك الاحتمال الأوّل، لأنّ فى الاحتمال الأوّل كان البناء على حمل الرواية على كون نفس العزيمة مانعا لما قلنا من أنّ الظاهر كون السجدة موجبا للفساد، فهى المانع لا نفس العزيمة.

و يظهر من بعض الاعاظم (المراد شيخنا آية اللّه الحائرى رحمه اللّه) «۱» اختيار كون لسان الرواية هو الحرمة التكليفية، فقوله (لا تقرأ فى المكتوبة بشىء من العزائم) يريد حرمة قراءتها، غاية الأمر ذكر علّة الحرمة و هو كون السجدة زيادة فى المكتوبة، فالعلة علّة للتحريم لا للفساد، و لهذا نقول كلما يوجب السجدة يكون محرّما بالحرمة التكليفية، و أمّا فساد الطبيعة بقراءتها فلا نقول بمقتضى الرواية، بل نقول: بأنّه بعد كون قراءتها محرمة بالرواية، فنقول بفساد الصّلاة بقراءتها، لأجل أنّ الكلام المحرم ماح لصورة الصّلاة، أو لدعوى الاجماع على ذلك فعلى هذا نقول بالتفصيل، فنقول: إذا قرء المصلّى العزيمة عمدا تبطل الصّلاة بها، لأجل كونها ماح لصورتها و لو لم يسجد بعدها، و نقول فى صورة الاسماع و السماع بعدم بطلان الصّلاة بمجردها. «۲»

---

(۱)- كتاب الصّلاة للمحقّق الحائرى رحمه اللّه، ص ۱۶۴ و ۱۶۵.

(۲)- أقول: تعرض سيدنا الاعظم آية اللّه العظمى مدّ ظله العالى لكلامه رحمه اللّه و لكن لم يجب

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۹۵

ثمّ بعد ذلك كله هل نقول: بكون ظاهر الرواية، مع العلة المأخوذة فيها، هو كون نفس قراءة العزيمة مانعا و إن لم يتعقبها السجود، فتفسد الصّلاة بمجرد قراءتها، أو نقول: بأنّ الظاهر منها هو كون السجدة مانعا و الرواية فى مقام الارشاد بهذا، فعلى هذا لو قرء العزيمة و لم يسجد لم تبطل صلاته، و إن قرئها فسجد بعدها تبطل الصّلاة، لأنّ السجود زيادة فى المكتوبة

اعلم أنّ الاحتمال الأوّل و إن كان احتمالا، لكن ما يستظهر من الرواية الاحتمال الثانى، أعنى: كون النهى فى الرواية إرشادا إلى مانعية السجدة للصّلاة

[فى ذكر وجوه أربعة فى الباب]

اشارة

ثمّ إنّه يظهر من كلام بعض من الفقهاء قدس سرّه الالتزام بفساد الصّلاة بمجرد قراءة العزيمة و إن لم تتعقبها السجدة ببعض وجوه اخرى:

الوجه الأوّل: هو أنّ قراءة العزيمة ليست من الكلام الّذى يجوز فى الصّلاة فعلى هذا يفسد بها الصّلاة، لأنّ الكلام عدا ما استثنى مفسد

للصّلاة.

الوجه الثانی: أنّ ذلک فعل کثیر، و فعل الکثیر مبطل الصّلاة.

الوجه الثالث: أنّ ذلک ماح لصورة الصّلاة شرعا.

الوجه الرابع: هو أنّه بعد کون المراد من الصحة هو موافقة الأمر فیقال: إنّ

عنه، و لکن أقول فی جوابه رحمه اللّه بما استفدت من مطاوی کلامه مدّ ظلّه العالی، و هو أنّه نقول اما أوّلا لما اسلفنا من أنّ الظاهر فی أمثال هذا النحو من النواهی هو الارشاد إلی مانعیة المنهی عنه للمرکب، و أمّا ثانیا فلأنّ خصوصیة المورد تشهد علی عدم کون النهی تحریمیا، لأنّ الظاهر من العلة هو کون منشأ النهی کون السجدة زیادة فی المکتوبة، و هذا صریح فی کون النهی للارشاد، فلو فرض بأنّا لم نقل فی أمثال هذه النواهی بأنّها ظاهرة فی الارشاد إلی المانعیة، ففی خصوص المورد یکون ظاهر العلة کون النهی للارشاد. (المقرر)

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۹۶

قراءة العزیمة فی الصّلاة موجب للأمر بالسجدة، و مع الأمر بالسجدة یکون المصلّی مأمورا بابطال الصّلاة، و مع الأمر بابطالها لا یمکن له موافقة الأمر بوجوب المضی فی الصّلاة، فلا توصف صلاته بالصحة، لأنّ الصحة موافقة الأمر و علی الفرض لا یکون مأمورا بالمضی، بل یکون مأمورا بالسجدة، و مع الأمر بالسجدة مأمور بابطال الصّلاة، فلا یمکن له موافقة الأمر بالمضی فی صلاته و إتمامه، و بعد عدم هذا الأمر لا تقبل الصّلاة للصحة، و هذا معنی فسادها، لأنّ معنی الفساد لیست إلّا عدم الصحة، فلأجل هذا یقال: بفساد الصّلاة بقراءته العزیمة و إن لم یتعقبها بالسجدة.

و فی کل الوجوه نظر: أمّا فی الوجه الأوّل فلأنّ القرآن لیس من الکلام المحرم إلّا أن یدلّ دلیل خاص علی کون خصوص قراءة العزیمة محرمة، و هذا غیر الاستدلال بهذا الوجه، أمّا فی الوجه الثانی فواضح، لأنّه لیس ذلک من فعل الکثیر المبطل، أمّا فی الوجه الثالث فإن کان المراد من قولک هو أنّ قراءته العزیمة ماح لصورة الصّلاة عرفا، فواضح عدم عدّ ذلک عند العرف ماح لها، و إن کان المراد کونها ماح لصورتها شرعا، فلا نفهم معناه، لأنّ الصورة لیست ممّا یتصرف فیها الشرع (بل الشرع لا یبین إلّا ما یکون دخیلا فی المأمور به وجودا أو عدما، فإنّ عدّ العزیمة مانعا فتبطل الصّلاة بها و إلّا فلا، و مع قطع النظر من بعض الروایات الّذی یکون الکلام الآن فیه و فی دلالته، لا دلیل علی کون نفس العزیمة مانعا)

[فی ذکر الامور فی الوجه الرابع]

اشارة

أمّا فی الوجه الرابع فالمراجع بالکلمات یجد أنّ بعض الفقهاء من المتأخرین قدس سرّه و المعاصرین أجابوا عن هذا الوجه بوجوه:

الامر الأوّل:

إنّا لا نسلم أوّلا وجوب السجدة حتّی فی هذا المورد، و ثانیا لا نسلم وجوب السجدة عند تلاوة آیة السجدة فورا حتّی فی ما قرائت العزیمة فی

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۹۷

الصّلاة، فبعد عدم وجوبها فورا فلا یوجب ما ذکر من المحظور فی الاستدلال، لأنّ ذلک فرع الأمر بالسجدة فورا فی الصّلاة، و نحن لا نسلم ذلک.

(و فيه أنّ السجدة واجب حتّى فى هذا الحال، و وجوبه فورا واضح، و الشاهد على ذلك قوله عليه السّلام (فإنّ السجود زيادة فى المكتوبة) فى رواية زرارة، فإنّ لم تكن السجدة واجبة فى صورة قراءة العزيمة فى الصّلاة أو لم يكن وجوبها فوريا لما تصح العلّة).

[فى ذكر الامر الثانى و الثالث]

الامر الثانى: أنّ السجدة فى صورة قراءة العزيمة فى الصّلاة إمّا تكون واجبة أولا، فإنّ كانت واجبة فلم تكن محرمة و لم تبطل الصّلاة بها، و إن لم تكن واجبة فلا يأتى بها فلا تصير قراءة العزيمة موجبا لفساد الصّلاة، فلا وجه لما قلت من أنّها توجب فساد الصّلاة بتوهم استلزام قراءتها الأمر بالسجدة و مع هذا الأمر يكون المصلّى مأمورا بابطال الصّلاة، و بعد عدم وجوب السجدة لا يترتب هذا المحظور.

الامر الثالث: أنّ ما قلت فى الاستدلال من ان قراءة العزيمة موجب لفساد الصّلاة، لأنّ مع قراءتها يصير المصلّى مأمورا باتيان السجدة، و لازم ذلك النهى عن المضى فى الصّلاة و هذا متفرع على كون الأمر بالشىء مقتضيا للنهى عن ضده، و هذا ممنوع، مضافا إلى أنّه لو قلنا بأنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده نقول: بامكان المضى فى الصّلاة و عدم بطلانه بمجرد الأمر بضده و النهى عنه إمّا بكفاية الملاك و إمّا على الترتب.

هذا كله ما قيل فى جواب هذا الاستدلال، و ما يقتضى التحقيق فى الجواب بدون حاجة إلى ما قيل هو ما أشرنا فى طى كلماتنا، و هو أنّ ما تعلق به الأمر هو طبيعة الصّلاة، لأنّها هى الّتى لاحظها المولى باعتبار المصالح الكامنة فيها، و صارت

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۹۸

مورد الأمر و ليست الأفراد مركب الأمر و متعلقه، و لهذا لسنا مأمورين إلّا بايجاد الطبيعة، غاية الأمر لا يمكن إيجادها إلّا فى ضمن الفرد، و لكن الخصوصيات الشخصية غير دخيلة فى غرض المولى، و غير واقعة تحت الأمر، فما تعلق به الأمر هو طبيعة الصّلاة، فعلى هذا نقول: بأنّ الفرد من الصّلاة الّتى يختاره المكلف فى مقام الامتثال ليس مورد الأمر أصلا، فإذا شرع المصلّى فى الصّلاة فما لم يتم صلاته يكون الأمر بالطبيعة باقيا، و ليس أمر متعلقا بالفرد يدلّ على وجوب إتمام هذا الفرد، بل الأمر بالطبيعة يدعوا نحو الطبيعة حتّى يمتثلها المكلف، فلو قطع الفرد و تركه و لم يتمه فالأمر بالطبيعة باق بحاله.

فيظهر لك ممّا ذكر بأنّه ليس أمر متعلقا بالفرد حتّى تصير قراءة العزيمة الموجبة للامر بالسجدة الموجبة للأمر بابطال الصّلاة بقول المستدل، موجبا لعدم بقاء الأمر بمضى الصّلاة الموجب لعدم ترتب الصحة، و هو معنى الفساد، لما قلنا من أنّ الأمر لم يتعلق إلّا بطبيعة الصّلاة، فمعنى الصحة موافقة المأتى به لهذا الأمر، فلو أتى بالفرد موافقا لنحو صارت الطبيعة مأمورا بها بحيث يكون جامعا لما أخذ فيها وجودا و عدما، فيترتب عليه الصحة، بمعنى أنّ به حصلت موافقة الأمر بالطبيعة، و لو لم يكن الفرد كذلك لا يترتب عليه الصحة، و هذا معنى الفساد، لا أن يكون أمرا بالفرد و كانت الصحة عبارة عن موافقة هذا الأمر حتّى يقال: بأنّ مع الأمر بالسجدة لا تترتب الصحة و تكون الصّلاة فاسدة لعدم بقاء الأمر بالمضى فى هذا الفرد من الصّلاة، حتّى يقال: بأنّ مع الأمر بالسجدة يلزم إبطال الصّلاة المنافى مع الأمر بالمضى، لما بيّنا من أنّ الأمر تعلق بالطبيعة لا بالفرد، فلو أتى بالفرد امتثل الأمر بها، و إلّا فلا، و الأمر بها باق بحاله، فلو قرء العزيمة و أتى بالسجدة لم يتمثل أمر الصّلاة

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۹۹

فلا مجال، لأنّ يقال بأن القراءة موجب لحدوث الأمر بالسجدة الّذى مرجعه إلى الأمر بالابطال المنافى مع الأمر المضى، و مع عدم بقاء الأمر بالمضى لا تترتب الصحة، لأنّ معناها موافقة الأمر، و هذا معنى الفساد لما قلنا: بأنّ الأمر يدعو إلى الطبيعة، فلو صار الفرد موافقا لها تترتب الصحة و يصير الفرد موافقا لما أمر به، و هو الطبيعة، فإنّ أتى بالعزيمة و لم يسجد بعدها عصيانا مثلا و أتم صلاته يترتب على هذا الفرد من الصّلاة الصحّة لانّ هذا الفرد المأتى به صار موافقا لما امر به أعنى الطبيعة المأمور بها، فالصحة غير مترتبة على الأمر بالفرد حتّى يقال الأمر بالسجدة معناه الابطال المنافى مع الأمر بالمضى، فلا تترتب الصحة لما قلنا بأنّ الأمر بالطبيعة لا بالفرد، فإنّ اتى

بالفرد امتثل الأمر بالطبیعة و إن کان عاصیا بترک السجدة، و لو اتی بالسجدة فالفرد غیر قابل لأنّ یصیر منطبق الطبیعة.

إن قلت: بأنّ إتیان العزیمة حیث یکون له لازم شرعی، و هو السجدة، و إتیان السجدة مستلزم لقطع الصّلاة، و هو حرام فمستلزم المحرم محرّم.

فأقول: لیس مستلزم المحرم محرما.

[فی کون روایة زرارة دالّة علی وجه المانعیّة]

فانقدح بذلک کله أنّ قراءة العزیمة بنفسها لا توجب بطلان الصّلاة، نعم لو قرئها و سجد عقیبها تبطل الصّلاة من باب أنّ السجدة زیادة فی المکتوبة المستفاد ذلک من روایة زرارة المتقدمة، فالمانع للصّلاة هو السجدة. لا أصل قراءة العزیمة بینّا فی مقام الاستفادة من روایة زرارة.

إن قلت: بأنّ روایة سماعة المتقدمة تدلّ علی کون قراءة العزیمة بنفسها مانعة، لأنّه قال علیه السّلام فیها (لا تقرأ فی الفریضة).

أقول: بأنّ بعد ذکر وجه المانعیة فی روایة زرارة بأنّ النهی المتعلّق بالقراءة

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۰۰

کان إرشادا الی فساد الصّلاة بالسجدة، فلا وجه للأخذ بإطلاق روایة سماعة لأنّا فهمنا من روایة زرارة کون المانع السجدة لا سببها، و هو قراءة العزیمة

إن قلت: بأنّ الشهرة قائم علی بطلان الصّلاة بقراءة العزیمة

نقول: إنّ المقدار الّذی یکون علیه قیام الشهرة هو کون قراءتها منهیا عنها، و أمّا بطلان الصّلاة بها فلم یقم علیه شهرة من القدماء، هذا تمام الکلام فی قراءة العزیمة فی الصّلاة عمدا.

[فی ذکر مسئلة فی الباب]

اشارة

مسئلة: لو قرء العزیمة فی الصّلاة نسیانا، مثلا شرع فی الفریضة، ثمّ حین قراءته السورة نسی أنّ ما بیده من الصّلاة هی الفریضة، و یتخیل کونها فی النافلة و شرع فی سورة من سور العزائم الأربع، ثمّ بعد قراءتها تذکر کون ما بیده الفریضة، فما یکون تکلیفه، و ما یصنع؟

[فی ذکر الاقوال الاربعة فی المسألة]

اشارة

اعلم أنّ الحاج آغا رضا الهمدانی رحمه اللّه «۱» فی المصباح ذکر فی المسألة أقوالا أربعة:

القول الأوّل: ما نسب إلی کاشف الغطاء رحمه اللّه من أنّه یسجد بعد قراءة العزیمة، و یتم صلاته بعد السجدة

القول الثانی: أنّه یسجد بعد الصّلاة، و هو مختار السیّد رحمه اللّه فی العروة.

القول الثالث: أنّه یؤمی بدل السجود، و لا تجب السجدة بعد الصّلاة، و هو مختار بحر العلوم رحمه اللّه فی منظومته «۲» حیث قال:

و یسجد الداخل فی نفل و فی فریضة یؤمی له و یکتفی

(۱)- كتاب الصّلاة من مصباح الفقيه، ص ۲۹۳.

(۲)- الدره النجفية، ص ۱۳۸.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۰۱

النصّ و القول به قد يشكل إذ كان فى حكم السجود البدل

القول الرابع: الايماء بعد قراءتها فى الصّلاة، و السجود بعد الصّلاة.

و يمكن أن يقال: باحتمال خامس، و هو وجوب السجدة فورا و بطلان الصّلاة بعدها، هذا كله الاحتمالات فى المسألة.

[فى ذكر وجه القول الاول و الثانى]

أمّا الاحتمال الأوّل فما يمكن أن يكون وجها له إمّا كون مختاره عدم كون السجدة مبطلا للصّلاة، و عدم كونها زيادة و هذا واضح الفساد، لما قدمنا من كون صريح رواية زرارة كون السجود زيادة فى المكتوبة.

و إمّا عموم بعض الأخبار الدالّ على وجوب السجدة فى أثناء الصّلاة.

و هذا أيضا فاسد، لما قدمنا من أنّه لا بد من حمل الأخبار المطلقة على النافلة لو لم نقل بكون ظهورها، أو منصرفها النافلة من رأس، و عدم إطلاق لها يشمل الفريضة و أمّا وجه القول الثانى فهو أن يقال: بأنّه بعد عدم إحراز أهمية السجود من الصّلاة، لعدم استفادة أهميته من رواية زرارة حيث إنّ قوله (فإنّ السجود زيادة فى المكتوبة) لا يستفاد منها إلّا أنّه إذا قرئها يبتلى المصلّى من باب كون لازم شرعى لقراءتها و هو السجدة إمّا بترك الواجب و هو السجدة، و إمّا بقطع الصّلاة، لا أن يكون فى مقام بيان أنّك لا تقرأ العزيمة، لأنّك إذا قرأتها يجب عليك سجودها فورا من باب أهميتها على الصّلاة، فإذا لم تكن الرواية دالّة على أهمية السجود على الصّلاة، دار أمر المكلف بين الأخذ بأحد المتزاحمين إمّا إتمام الصّلاة و ترك السجدة، و إمّا إتيان السجدة و قطع الصّلاة، فهو فى هذا الحال بحكم العقل مخير بين الأخذ بايّهما شاء، و لكن حيث كان قطع الصّلاة قبل طرود هذه الحالة محرما مسلما، فيشك فعلا فى أنّه هل يحرم القطع أم لا، فيستصحب حرمة القطع السابقة، و أثره حرمة

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۰۲

القطع، فمن أجل ذلك يجب إتمام الصّلاة و إتيان السجدة بعدها. «۱»

[فى ذكر وجه القول الثالث و ردّه]

أمّا وجه قول الثالث فإنّ كان رواية أبى بصير و سماعة المتقدم ذكرهما بأن يقال: بأنّهما تدلان على كون الايماء بدلا عن السجدة، حيث قال عليه السّلام فى الاولى (إن صلّيت مع قوم فقرأ الامام «اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِى خَلَقَ» أو شيئا من العزائم و فرغ من قراءته، و لم يسجد فأوم إيماء) و فى الثانية (و إن ابتليت بها مع إمام لا يسجد فيجزك الايماء) بدعوى ظهورهما فى أنّ فى الصّلاة يؤمى بدل السجود.

فنقول: هذا الوجه فاسد، إذ مفاد الروايتين و إن كان بدلية الايماء عن السجدة، لكن وجهه هو ابتلاء المصلّى بالامام المخالف، فيكون مراده من الرواية هو

---

(۱)- أقول: كما قلت بحضرته مدّ ظلّه العالى: إن كان وجه هذا القول هذا، أعنى: مجرد عدم إحراز اهمية السجود على الصّلاة، و كون المصلّى مخيرا بين السجدة و إبطال الصّلاة، و بين إتمامها و إتيان السجدة بعدها، فلازم ذلك ليس تعين تأخير السجدة إلى بعد الصّلاة، بل لازمه هو تخييره بين هذا و بين السجدة و بطلان الصّلاة بها، فلا يثبت بذلك تعين تأخير السجدة و إتيانها بعدها

و إن كـان الوجه فى ذلـك الاستصـحاب المتقـدم ذكره، ففيه أنّه لاـ أثر للاستصـحاب فى المقام، لأنّه لا يثبت إلّا وجوب المضـى فى الصّلاة، أو حرمة قطعها، و هذا ثابت مع قطع النظر عن ذلك، لأنّه على الفرض يكون أمر المصلّى دائرا بين حفظ واجب و هو السجدة و بين حفظ واجب آخر أو المحرم و هو وجوب المضـى أو حرمـة القطع، و ليس الدوران إلّا إذا كان التكليف بهما مسـلما، فلا حاجة إلى إثبـات أحـد التكليفين بالاستصـحاب، و لا أثر له فعلى هـذا يكون أثر هـذا الوجه هو التخيير لا تعيين الأخـذ بأحـد الطرفين إلّا أن يقال: بأنّه بعد حكم العقل بالتخيير لعدم مرجح بين طرفى التخيير، فباستصـحاب حرمة القطع يحكم الشـرع بعدم جواز القطع و وجوب المضى، فتكون الثمرة هو الأخذ بأحد طرفى التخيير، أعنى: وجوب إتمام الصّلاة و السجدة بعدها، فتأمل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۰۳

أنّهم حيث لم يجوزوا السـجدة فى أثناء الصّلاة، فأوم فى هذا المقام، و هذا لا يدلّ على بدلية الايماء للسجدة حتّى فى ما لم تكن تقية فى البين.

و أمّا إن كان وجهه هو ما روى عن كتاب على بن جعفر عن أخيه عليه السّلام (قال:

سألته عن الرجل يكون فى صلاة جماعة، فيقرأ إنسان السجدة كيف يصنع؟ قال:

يؤمى برأسه، و رواية ۴ من باب المذكور قال و سألته عن الرجل يكون فى صـلاته فيقرأ آخر السـجدة، فقال: يسجد إذا سمع شيئا من العزائم الأربع، ثمّ يقوم فيتم صلاته إلّا أن يكون فى فريضة فيومى برأسه إيماء). «۱»

فهى و إن كانت دالـة على بدليـة الايماء عن السـجود إذا سـمع آيـة العزيمـة، و يمكن أن يقال: بعدم الفرق بين السـماع و بين قراءتها نسيانا من باب تنقيح المناط، و هو عدم إتيان السجدة فى الصّلاة، و يجاب بها عما أشكل بحر العلوم رحمه اللّه من أنّ الايماء إذا كان بـدلا عن السـجدة، فهو سـجدة فى هـذا الحال، فما دلّ على كون السـجدة زيادة فى المكتوبة يشـمل الايماء بان يقال: بأنّ هذه الرواية تدلّ على جواز الايماء بدلا من السجدة فى الفريضة.

و لكن مع ذلك كله يكون الاشـكال فى سـند الروايـة، لأنّ انتساب هذا الكتاب بعلى بن جعفر عليه السّـلام غير معلوم و بعض روايات هذا الكتاب و ان ذكر فى قرب الاسـناد أو غيره لكن هذا لا يوجب الاعتماد بتمام ما فى هذا الكتاب فعلى هذا لا يمكن الأخذ بالرواية من حيث الاشكال فى السند.

[فى ذكر وجه القول الرابع]

و أمّا الوجه الرابع، فهو قول من لم يجتهد فى المسألة و قال: بأنّه يؤمى فى

---

(۱) الرواية ۳ من الباب ۴۳ من ابواب القراءة الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۰۴

الصّلاة و يسجد بعدها، لأنّ بهذا يحصل اليقين بالبراءة.

إذا عرفت ذلـك كله نقول: بـأنّه إن لم يكن الاشـكال فى سـند روايـة على بن جعفر المتقدمـة لقلنا بأنّ الحق هو القول الثالث، من أنّه يؤمى و يتم صلاته، و لا تجب السجدة بعد الصّلاة، و لكن الاشكال فى سند الرواية كما قلنا، فعلى هذا لا يبعد الاخذ بقول الثانى و هو ان يتم صـلاته و يسـجد بعـد الصّـلاة و تكون صـلاته صـحيحة لما قلنا فى وجه ذلك من انّه مع عـدم معلومية اهمية واحد من وجوب السجدة و حرمة قطع الصّلاة على الآخر فباستصحاب حرمة القطع نحكم بوجوب اتمام الصّلاة و إتيان السجدة بعدها. «۱»

---

(۱) اقول و قد عرفت ما فى التمسك بالاستصـحاب فعلى هذا ما يأتى بالنظر فعلا هو انّه يقال بأهمية السجدة على الصّلاة تمسكا بقوله

عليه السّلام فى الروايـة بان السـجود زيادة فى المكتوبـة بانّه يسـتفاد من هذه الفقرة ان قراءة العزيمة توجب السـجدة و حيث انّه يجب اتيانها فورا من باب اهميتها على الصّلاة فيوجب اتيانها الزيادة فى الصّلاة فان كانت الصّلاة اهمّا منها أو فى عرضها من حيث الاهمية فلا يناسب ان يقول هكذا لانه يقرأ العزيمة و لا يأتى بالسجدة فلا توجب الزيادة فإيجاب القراءة الزيادة من باب كون السجدة اهم من إتيان الصّلاة و لكن يمكن دفعه بان قوله عليه السّلام فإنّ السجود زيادة فى المكتوبة لا يفيد اهميّة السجدة بل يحتمل ان يكون مراده عليه السّلام هو الارشاد بانك إذا قرأت العزيمة فتصير مبتلى بأحد الأمرين اما بترك السجدة فتركت الواجب و امّا بقطع الصّلاة و فعل المحرم فلا يفيـد كون حفظ السـجدة أهم من حفظ الصّلاة و عـدم قطعها فعلى هذا لا يمكن ان يقال فى المقام باتيان السـجدة متعينا فيمكن ان يقال بتخير المكلف بين إتيان السـجدة و بطلان الصّلاة بناء على كون السـجدة زيادة سواء حصل سببه عمدا أو سهوا و بين تركها و المضـى فى الصّلاة و إتيان السـجدة بعـدا و لا وجه لأن يقال بعـدم اطلاق لادلة وجوب السـجدة عند تلاوة العزيمة مثل حال الصّلاة لأنّ العلـة المـذكورة فى روايـة زرارة تـدلّ على كون السـجدة واجبة عند تلاوتها حتّى حال الصّلاة فعلى هذا فى صورة قراءة العزيمة نسيانا لا يبعد كون.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۰۵

الموضع الثامن:

اشارة

لا- تجـوز قراءة سـورة يفوت معهـا الوقت اعلم ان مـا يتمسـك يمكن التمسـك به لهـذا الحكم وجوه و قبـل ذكر الوجوه نقول ان فى المسألـة قولين الأوّل عـدم الجواز و هو منسوب إلى المشـهور بين القـدماء بل ادعى عليه الاجماع و الثانى الجواز و هو يظهر من كلام صاحب الحدائق رحمه اللّه «۱» و بعض آخر فهو قال لم اجد ما يدلّ على تحريم ذلك إذا عرفت ذلك فنقول بان الكلام فى جهتين:

الجهـة الاولى: فى تحريم ذلك و عـدم جوازه و الجهـة الثانيـة فى بطلان الصّلاة بها فنذكر الوجوه حتّى يعلم بانّه هل يكتفى بكلها أو ببعضها لاثبات أحد الجهتين أو كلاهما أم لا؟:

الوجه الأوّل: التمسك بالرواية الّتى رواها سـيف بن عميرة عن أبى بكر الحضـرمى (قال قال ابو عبد اللّه عليه السّلام فى حديث لا تقرأ فى الفجر شيئا من ال حم). «۲»

و لا- يسـتفاد منهـا فى حـدّ ذاتهـا الا النهى عن قراءة شـيء من (ال حم) فى الفجر و امّا كون وجه النهى عنه هو فوت الوقت به او جهة اخرى فغير معلوم و لهـذا تمسك بها بضـميمة الروايـة الّتى رواها سـيف بن عميرة عن عامر بن عبـد اللّه (قال سـمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول من قرأ شـيئا من (ال حم) فى صلاة الفجر فاته الوقت) «۳» بان يقال يسـتفاد من الرواية الثانية كون منشأ النهى فى الرواية الاولى هو فوت الوقت

المكلف مخيرا بين إتيان السجدة و ابطال الصّلاة و بين ترك السجدة و اتمام الصّلاة إتيان السجدة بعد الصّلاة فتأمل جيدا. (المقرّر)

(۱)- حدائق جلد ۸ صفحه ۱۲۶.

(۲)- الرواية ۲ من الباب ۴۴ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۳)- الرواية ۱ من الباب ۴۴ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۰۶

بقراءة (حم).

و لا يخفى عليك ان ظاهر الروايـة الثانيـة لا يسـتقيم لانه كيف تفوت قراءة حم الوقت، لأنّ وقت الفجر يكون ساعة و نصف تقريبا، و فى هذا المقدار يمكن قراءة سورة البقرة مكررا فكيف لا يسع القراءة حم خصوصا (حم دخان).

و قد يقال بان المرد من الوقت هو الوقت الأوّل اى وقت الفضـيلة، لأنّ وقتها انقص من قوت الاجزاء (و لا يخفى ان وقت الفضيلة ليس بهذا المقدار من الضيق لا يسع لقراءة حم)

[فى نقل كلام المحقّق الهمدانى ره و رده]

و على كل حال قال فى مصـباح «۱» الفقيه بانّه و لو حملت الرواية على وقت الفضـيلة، مع ذلك يسـتفاد من ضم كل من الروايتين إلى الاـخرى حرمـة قراءة سورة يفوت بقراءتها الوقت، بان يقال المسـتفاد من الروايـة الاولى هو النهى عن قراءة حم، و المسـتفاد من الثانية كون علّـة النهى عن قراءتها هو فوت الوقت بقراءتها، فبعـد كون علّـة النهى هو فوت الوقت بها فيدور الحكم مدار العلة و نحوتها، لأنّ النهى مسـبب عن العلة، فإنّ كان الوقت وقت لا يجوز تأخير الصّلاة عن هذا الوقت فلا يجوز فوت الوقت، و يكون حراما فيكون سبب الفوت غير جائز و محرم أيضا، و ان لم يكن الفوت محرما فلا يكون سببه محرما، فعلى هذا نقول: بان لازم ذلك كون ما يوجب فوت وقت الفضيلة مكروها، و ما يوجب فوت وقت الاجزاء حراما.

ان قلت ان لازم ذلك استعمال لا تقرأ فى الاكثر من معنى واحد و هو التحريم فيما يفوت قراءتها وقت الاجزاء و الكراهة فى ما يفوت بها وقت الفضيلة.

---

(۱)- مصباح الفقيه كتاب الصّلاة، ص ۲۹۵.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۰۷

اقول كما قلنا فى روايـة ابن بكير نقول بانّه اسـتعمل فى الجامع و القـدر المشترك فلا يلزم المحظور، فعلى هذا بهذا النحو يقال بحرمة قراءة ما يفوت به الوقت انتهى، و لكن مع ذلك كله نقول بان اسـتفادة الحرمـة من الروايتين مشـكل، لأنّ احدهما لا يتعرض إلا للنهى عنها و الآخر لا يستقيم بظاهرها لما قلنا من انّه لا يفوت بقراءته حم الوقت (و حمله على وقت الفضيلة مضافا إلى عدم تماميته أيضا لما قلنا ان بقراءتها لا يفوت وقت الفضـيلة لا شاهـد له، لأنّ ذلك خلاف ظاهر الروايـة فاسـتفادة هذا الحكم من ضم كل من الروايتين بلا اخرى مع الاشكال الّذى قلنا مشكل.

الوجه الثانى:

ان يقال فى وجه تحريم قراءة ما يفوت به الوقت بان السورة، و ان كانت من اجزاء الصّلاة، و لكن ليس ما يفوت به الوقت واجبا، لأنّ وجـوبه مسـتلزم لتكليف المحـال فـالواجب من السورة هو خصوص سورة لاـ يفوت بقراءتهـا الوقت، و ليس مـا يفوت به الوقت متعلق الوجوب من رأس، لاـنّه لو كـانت متعلق الوجوب يلزم تكليف المحال، لأنّ المكلف لا يتمكن من قراءته مع حفظ الوقت، فبعـد عـدم تعلق الوجوب بسورة يفوت قراءتهـا الوقت، فلو اتى بقصـد الجزئيـة فهو تشريع و التشـريع حرام، و امّـا إذا قرئهـا فى صـلاته لاـ بقصـد الجزئيـة فيحرم من باب ما اسـتفاد من الروايتين المتقـدمتين، فإنّ ظاهرهما و ان كان صورة قراءتها بقصـد الجزئيـة، و لكن العلـة كانت فوت الوقت، فلا فرق بين قراءتها بقصد الجزئية أو بدون قصد ذلك، لأنّ فى كلا الصورتين يفوت الوقت.

فحاصل هذا الوجه الاستدلال فی صورة قصد الجزئیة لحرمتها بعدم کونها متعلق امر الوجوبی الّذی اعتبر السورة جزء للصّلاة، فلو اتی بها بقصد الجزئیة

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۰۸

فتشریع و التشریع حرام، و فی صورة قراءتها لا بقصد الجزئیة ببرکة الروایتین و فی هذا الوجه نظر یظهر بادنی تأمل، و هو ان ما جعل مقدمة هو عدم تعلق الأمر الّذی تعلق بالسورة فی الصّلاة لهذا القسم من السور، ثمّ قیل بانّه لو اتی بقصد الجزئیة فتشریع محرم لانها لم تکن جزء حتّی یمکن قراءتها بعنوان الجزئیة لیس بتمام، لانّا نقول ان الدلیل الدالّ علی وجوب السورة فی الصّلاة لیس مقیدا بخصوص السورة الّتی لا یفوت بقراءتها الوقت، بل الدلیل مطلق، و معنی اطلاقه هو کون الواجب قراءة سورة ما و المکلف متمکن من اختیار ای فرد شاء من أفراد السور فلیس الواجب مقیدا بخصوص السور الّذی لا یفوت به الوقت، حتّی یقال بعدم تعلق الوجوب من رأس بالسور الّتی یفوت بقراءتها الوقت و یقال انّه لو قرء هذا القسم بقصد الجزئیة فتشریع محرم لما قلنا.

الوجه الثالث:

اشارة

و هو الّذی یخطر بالبال و ذکرنا غیر مرة من انّه یشترط و یعتبر فی صیرورة الخارج أعنی الفرد الماتی به منطبق عنوان الطبیعة المأمور بها، و حصول الامتثال به فی امتثال الطبیعة ان یکون هذا الفرد ممّا یمکن التقرب به إلی اللّه تعالی، و لهذا قلنا فی باب اجتماع الأمر و النهی بانا و ان نجوّز الاجتماع و لکن مع ذلک لا نجوّز الصّلاة فی الدار المغصوبة، لأنّ من یکون فی فعله طاغیا و عاصیا للمولی کیف یمکن له التقرب بجنابه فی هذا الفعل، و لاجل هذا لا تصح الصّلاة فی الدار المغصوبة.

فنقول فی المقام بانّه بعد ما نری بان مع قراءة السورة الطویلة یفوت الوقت، فیکف یمکن التقرب بها، و بعد عدم کون هذا العمل ممّا لا یمکن التقرب به فیکون

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۰۹

فاسدا، و وجه عدم امکان التقرب به هو ان المصلّی بهذه الصّلاة المقرو فیها السورة الطویلة ترک الأمر بطبیعة الصّلاة المتعلقة به فعلا، لانّه فعلا مأمور باتیان طبیعتها مع الاجزاء و الشرائط و من جملتها وقوعها فی الوقت، فهو بهذه الصّلاة یفوّت الوقت فیعصی الأمر بالطبیعة الواجبة علیه فعلا، و بعد کون هذا العمل عصیانا و طغیانا بالمولی فلم یکن قابلا لأنّ یصیر مقربا له فیفسد العمل، و هذا وجه الفساد ای فساد الصّلاة.

[فی نقل کلام الشیخ الانصاری]

اشارة

ثمّ ان للشیخ الانصاری رحمه اللّه کلاما فی مقام عدم فساد الصّلاة بقراءة سورة یفوت به الوقت، و هو انّه لا یستفاد من النهی الوارد فی روایة سیف بن عمیرة عن أبی بکر الحضرمی مع ضمها بروایة سیف بن عمیرة عن عامر بن عبد اللّه المتقدم ذکرها إلا حرمة المقدمی، و لو فرض استفادة حرمة التشریعیة بل و حرمة الاستقلالیة أیضا لا یفسد بقراءتها الصّلاة.

و توضیح کلامه هو ان یقال ان استفاد من الروایتین حرمة المقدمی، و لیس مراده رحمه اللّه من حرمة المقدمی حرمته عقلا، بل غرضه انّه لو استفاد حرمته التشریعیة و لکن هو من باب کون قراءتها موجبا لتفویت الوقت المحرم أو یقال باستفادة حرمة التشریعیة

بمعنى ان السورة الطويلة لا تقبل، لانّ تصير جزء للصّلاة فإذا لم تصر جزء، فاتيانها بعنوان الجزئية تشريع محرم يقال بحرمة الاستقلالية بمعنى كون قراءتها من المحرمات مستقلا بناء على استلزام الأمر بالشيء النهى عن ضده، بانّ يقال بان المكلف بعد كونه مأمورا بالصّلاة فى الوقت و الأمر بالشيء يقتضى النهى عن ضده، فتكون السورة الّتى بقراءتها يفوت الوقت حرام استقلالا، فكل ذلك لا يوجب فساد الصّلاة ما لم يوجب نقص جزء أو شرط و السورة القصيرة و ان انتفت هنا،

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۱۰

و لكنها ساقطة لضيق الوقت الثابت كونه عذرا و لو كان بسوء اختيار المكلف.

[فى ردّ كلام الشيخ الانصارى]

هذا حاصل كلامه رحمه اللّه و اعلم انّه كما قلنا ليس الدليل الدالّ على اعتبار السورة فى الصّلاة دالا الّا على اعتبار سورة ما، و هو غير مقيد لا بالقصير و لا بعدم كونها طويلة، فعلى هذا لو قرء المصلّى فى ضيق الوقت سورة يفوت به الوقت، فلا يكون إشكال من حيث عدم إتيان الجزء، لأنّ هذه السورة قابلا لأنّ تصير جزء، و لكن مخالفة الأمر بالطبيعة عصيان و محرم، فكما قلنا ليست قراءتها محرمة بمعنى كون العقاب على قراءتها بل العقاب على مخالفة الأمر المتعلّق بطبيعة الصّلاة فى الوقت، فليست قراءتها محرمة لا بالحرمة المقدمية و لا التشريعية فيما اذا قرئها بقصد الجزئية، (نعم تصير محرمة بالحرمة التشريعية لو اتى بها بقصد خصوص كونها جزء الأمر و مورده)، و لا بالحرمة الاستقلالية، لما قلنا من استفادتها من الروايتين مشكل فلا تحرم بالحرمة المقدمية و لا التشريعية، لانّها قابلة لصيرورتها جزء لصدق سورة ما عليها، و لا الاستقلالية لعدم كون الأمر بالشيء مقتضيا للنهى عن ضده، بل نقول ان بهذه الصّلاة الّتى يقرأ فيها سورة يفوت معها الوقت خالف الأمر بالطبيعة، و لهذا ليست الصّلاة الّتى بها يعصى المولى قابلة لصيرورتها مقربا له، و لهذا تفسد فالسر فى فساد هذه الصّلاة ما قلنا، فصار حاصل المسألة هو بطلان الصّلاة و فسادها فافهم. «۱»

---

(۱)- اقول و لكن عندى الحكم بفساد الصّلاة المتضمنة لقراءة سورة يفوت بقراءتها الوقت مشكل لأنّ المكلف بقراءتها عصى الأمر بالطبيعة المشروطة بالوقت فصارت قراءتها مفوتا لفرد من الطبيعة و هو الصّلاة فى الوقت و ليس هذا موجبا لأنّ يفسد فردا آخر منها و هو ما بيده من الصّلاة لانّه كما افاده مدّ ظلّه تكون هذه السورة قابلة لصيرورتها جزء غاية الأمر صارت قراءتها.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۱۱

الموضع التاسع: هل يجوز العدول من سورة إلى سورة اخرى

اشارة

اختيارا ما لم يتجاوز النصف إلا من و الجحد و التوحيد فانّه لا يجوز العدول منهما الى سورة غيرهما و لو لم بتجاوز النصف الا فى يوم الجمعة منهما إلى الجمعة و المنافقين أم لا

[فى ذكر المقامات الاربعة فى المورد]

فيقع الكلام فى مقامات أربعة:

المقام الأوّل: هل یجوز العدول من سورة إلی سورة اخری أم لا؟

المقام الثانی: العدول جائز فی خصوص ما لم یبلغ النصف أو لم یزد النصف أو یجوز و ان بلغ الثلثین من السورة أو یجوز و ان تجاوز من الثلثین.

المقام الثالث: هل یجوز العدول من الحجد و التوحید الی غیرها من السور أم لا؟

المقام الرابع: بعد عدم جواز العدول من الحجد و التوحید بغیرهما من السور هل یجوز العدول منهما بخصوص الجمعة و المنافقین فی خصوص صلاة الجمعة أو یوم الجمعة أم لا؟

[فی ذکر الروایات الواردة فی الباب]

و قبل بیان الحق فی المقام لا بدّ من ذکر الأخبار المربوطة بالمقام فنقول بعونه تعالی ان صاحب الوسائل ذکر اخبار المربوطة بالباب فی أبواب ثلاثة:

الروایة الاولی: و هی ما رواها عبید بن زرارة عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (فی الرجل یرید ان یقرأ السورة فیقرأ غیرها قال له ان یرجع ما بینه و بین ان یقرأ ثلثیها). «۱»

موجبة لتفویت واجب آخر و هو الفرد الواجد للوقت فنقول أوّلا لا وجه لفساد الجزء لانّ الأمر بالشیء لا یقتضی النهی عن ضده و ثانیا علی فرض فساد الجزء لا وجه لفساد أصل الصّلاة و المسألة بعد محتاج إلی مزید تأمل.

(۱)- الروایة ۲ من الباب ۳۶ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

و هذه الروایة تدلّ علی جواز العدول و تدلّ بظاهرها علی جوازه فی ما یقرأ ثلثیها و امّا فی صورة قراءة الزائد من ثلثیها فلا تدلّ علی عدم جواز العدول بل ساکتة عنه.

الروایة الثانیة: و هی ما رواها محمد بن مکی الشهید رحمه اللّه فی الذکری نقلا من کتاب البزنطی عن أبی العباس (عن أبی عبد اللّه علیه السّلام فی الرجل یرید ان یقرأ السورة فیقرأ فی اخری قال یرجع إلی الّتی یرید و ان بلغ النصف). «۱»

و هذه الروایة تدلّ أیضا علی جواز العدول و لکن علی جوازه و ان بلغ النصف و امّا فی الزائد من النصف فیمکن ان یقال بدلالة مفهومها علی عدم جواز العدول منها الی الاخری. «۲»

الروایة الثالثة: و هی ما رواها محمد بن الحسن باسناده عن سعد عن أحمد بن محمد عن محمد بن أبی عمیر عن حماد بن عثمان عن عبید اللّه بن علی الحلبی و عن الحسین بن سعید عن علی بن النعمان عن أبی الصباح الکنانی و عن أحمد بن محمّد بن أبی نصر عن المثنی الحناط عن أبی بصیر کلهم عن أبی عبد اللّه علیه السّلام فی الرجل یقرأ فی المکتوبة بنصف السورة ثمّ ینسی فیأخذ فی اخری حتّی یفرغ منها ثمّ یذکر قبل ان یرکع قال یرکع و لا یضرّه). «۳»

و هذه الروایة تدلّ علی انّه لو نسی و اخذ فی سورة اخری یجزی و لا یضرّ

---

(۱)- الروایة ۳ من الباب ۳۶ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۲)- اقول و یمکن نصفه لأنّ قوله علیه السّلام و ان بلغ النصف) یدلّ علی کون النصف المرتبة الخفیة و هذا لا ینافی مع کون مرتبة اخفی منه و هی بعد النصف فتأمل. (المقرّر)

(۳)- الرواية ۴ من الباب ۳۶ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۱۳

ذلك و لا تدلّ على جواز العدول فی حال العمد إلى سورة اخرى فالرواية غير مربوطة بما نحن فيه و تكون فی مقام بيان حكم آخر.

الرواية الرابعة: الرواية الّتی لا ربط لها بما نحن فيه «۱»، لأنّها واردة فی الصورة الّتی شرع فی قراءة سورة فغلط فيها هل له تركها و قراءة سورة اخرى او يـدع المكان الّذی غلط فيه و يمضـی فی قراءته و هذه الرواية مضافا إلى الاشكال فيها لاجل دلالتها على كفاية بعض السورة تـدلّ على جواز العدول فی صورة وقوع الغلط فی السورة المعدول عنها فلا تدلّ على جواز العدول فی حال الاختيار و التمكن من القراءة صحيحا.

الروايـة الخامسـة: و هی ما رواها عمرو بن أبی نصـر (قال قلت لابی عبـد اللّه عليه السّـلام الرجل يقوم فی الصّـلاة فيريد ان يقرأ سورة فيقرأ قل هو الله أحد و قل يا ايّها الكافرون فقال يرجع من كل سورة الا من قل هو اللّه أحد و قل يا ايّها الكافرون). «۲»

تدلّ الرواية على جواز العدول إلا عن الاخلاص و الحجد، و هل لها من حيث الاسـتثناء لها الاطلاق بمعنى دلالتها بالإطلاق على عدم جواز العـدول منهما مطلقا فی كل وقت و حال أم لا، لا يبعـد عـدم إطلاق لها من هـذه الجهـة، و حيث ان الرواية تكون فی مقام بيان جواز الرجوع و العـدول من كل سورة إلى غيرها غير السورتين، و ليس فی مقام بيان ان عدم جواز الرجوع منهما يكون مطلقا بل تدلّ على الاستثناء فی الجملة فتكون هذه الرواية من هذه الجهة مهملة.

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۳۶ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۱ من الباب ۳۵ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۱۴

الرواية السادسة: و هی ما رواها الحلبی (قال قلت لابی عبد اللّه عليه السّـلام رجل قرأ فی الغداة سورة قل هو الله أحد قال لا بأس و من افتتـح سورة ثمّ بـدا له ان يرجع فی سورة غيرها فلا بأس إلا قل هو الله أحـد و لا يرجع منها إلى غيرها و كذلك قل يا ايّها الكافرون). «۱»

و اعلم ان أحمـد بن محمد بن عيسـی لا يمكن ان يروی عن ابن مسـكان بدون الواسـطة لما بيّنّا فی طبقاتنا، فانّهما ليسا بحسب الطبقة فی مرتبة بعد مرتبة الاخرى حتّى يمكن ان يروی أحمد عن ابن مسـكان، فلا بدّ من ان يكون بينهما شخص آخر حذف فی السند، ثمّ بعـد ذلـك نقول بانّها تـدلّ على جواز العـدول إلا من الجحـد و التوحيـد و لا يبعـد كون الاطلاق للروايـة من حيث الاسـتثناء بخلاف الرواية السابقة.

الروايـة السابعـة: و هی ما رواها فی قرب الاسـناد عن عبـد اللّه بن الحسن بن علی بن جعفر عن اخيه (قال سألته عن الرجل إذا أراد أن يقرأ سورة فقرأ غيرهـا هـل يصـلح له ان يقرأ نصـفها ثمّ يرجع إلى السورة الّتی أراد قـال نعم مـا لم تكن قـل هو اللّه أحـد و قل يا ايّها الكافرون) «۲» تدلّ على جواز العدول إلا عن التوحيد و الحجد.

الرواية الثامنة: و هی ما رواها محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السّلام فی الرجل يريد ان يقرأ سورة الجمعة فی الجمعة فيقرأ قل هو اللّه احد قال يرجع إلى سورة الجمعة). «۳»

و هذه الرواية تدلّ على جواز الرجوع من التوحيد فی يوم الجمعة إلى سورة

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۳۵ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۳ من الباب ۳۵ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۳)- الروایة ۱ من الباب ۶۹ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۱۵

الجمعة، و هل یستفاد منها جواز العدول منها بالجمعة فی خصوص صلاة الجمعة أو یجوز فی یوم الجمعة و لو فی غیر صلاة الجمعة او، لا، اما قوله فی الروایة (یرید ان یقرأ سورة الجمعة فی الجمعة) فلا دلالة له علی احدهما، لأنّ فی الجمعة محتمل لأنّ یکون المراد منها نفس صلاة الجمعة، و محتمل لأنّ یکون المراد منها یوم الجمعة، و لکن یمکن ان یقال بان قوله فی صدر الروایة (فی الرجل) لیس سؤاله عن خصوص صلاة الجمعة، لانّه ان کان السؤال عن صلاة الجمعة کان المناسب ان یقول فی الامام لأنّ صلاة الجمعة یأتی بها جماعة و الامام یقرأ، فمن هنا یمکن ان یقال بان المراد یوم الجمعة.

الروایة التاسعة: و هی ما رواها الحلبی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (قال إذا افتتحت صلاتک بقل هو الله أحد و انت ترید ان تقرأ بغیرها فامض فیها و لا ترجع إلا ان تکون فی یوم الجمعة فانک ترجع الی الجمعة و المنافقین منها). «۱»

تدلّ علی عدم جواز العدول من الاخلاص إلا فی یوم الجمعة و فیها یجوز منها إلی الجمعة و المنافقین (و هل الروایة متحدة مع الروایة ۶ رواهما الحلبی أم لا).

العاشرة: و هی ما رواها عبید بن زرارة (قال سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن رجل أراد ان یقرأ فی سورة فاخذ فی اخری قال فلیرجع الی السورة الاولی إلا ان یقرأ بقل هو الله أحد قلت رجل صلّی الجمعة فاراد ان یقرأ سورة الجمعة فقرأ قل هو الله أحد قال یعود إلی سورة الجمعة). «۲»

الروایة الحادی عشر: و هی ما رواها علی بن جعفر علیه السّلام عن اخیه موسی

---

(۱)- الروایة ۳ من الباب ۶۹ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الروایة ۳ من الباب ۶۹ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۱۶

بن جعفر علیه السّلام (قال سألته عن القراءة فی الجمعة بما یقرأ قال سورة الجمعة و اذا جاءک المنافقون و ان اخذت فی غیرها و ان کان قل هو الله أحد فاقطعها من أوّلها و ارجع إلیها). «۱»

تدلّ بظاهرها علی ان السورة الّتی یقرأ فی الجمعة هی سورة الجمعة و اذا جاءک المنافقون، و ان شرع فی غیرها قطعها، و ان کان ما شرع فیه التوحید، و قوله (ما یقرأ فی الجمعة) محتمل لأنّ یکون المراد یوم الجمعة أو خصوص صلاة الجمعة.

هذا کله فی اخبار الباب، و امّا الفتوی فاحکام الاربعة مشهور کما یظهر من النهایة «۲» و بعض آخر من القدماء «۳» رحمه اللّه مع اختلاف یسیر فی کلماتهم فی ان العدول یجوز ما لم یتجاوز النصف أو ما لم یبلغ النصف (راجع عباراتهم).

[الکلام فی مقامات أربعة]

[الاول و الثانی]

إذا عرفت ذلک نقول کما قدمنا یقع الکلام فی مقامات أربعة:

المقام الأوّل: هل یجوز العدول من سورة الی اخری أم لا، قد عرفت جوازه من بعض الأخبار المتقدمة ذکرها و هذا واضح فی الجملة و هی الروایة ۱ و ۲ و ۵ و ۶ و ۷ و ۱۰.

المقام الثانی: هل یجوز العدول و ان تجاوز ثلثی المعدول عنه، أو یجوز ما لم یبلغ ثلثیها، أو یجوز ما لم یتجاوز نصفها، أو یجوز فی

خصوص ما لم يبلغ نصفها.

اعلم ان بعض الروايات كما قدمنا و ان كان له إطلاق من هذا الحيث، و لكن

---

(۱)- الرواية ۴ من الباب ۶۹ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۲)- النهاية، ص ۷۷.

(۳)- المبسوط، ج ۱، ص ۱۰۷.

تبيان الصلاة، ج‌۵، ص: ۲۱۷

يستفاد من الرواية الثانية جواز العدول ما لم يتجاوز النصف، لانّه قال عليه السّلام يرجع إلى التى يريد و ان بلغ النصف) و به قامت الشهرة لأنّ المشهور عند القدماء قدس سرّه جواز العدول ما لم يتجاوز النصف (و ان تكن الرواية ضعيفة السند فضعفها منجبر بعمل الاصحاب)، و بعد ما قلنا مكررا من ان بناء القدماء كان على ذكر فتاوى المتلقاة عنهم عليهم السّلام، فنكشف من كلماتهم وجود النص، ففى هذا المورد نكشف النص و امّا الرواية الاولى الدالّة على جواز العدول ما لم يتجاوز ثلثيها، فهى مع قطع النظر عن احتمال كون قول المعصوم عليه السّلام ثلثها بدون الياء بين الثاء و الهاء، نقول بانّها معرض عنها عند الاصحاب للشهرة القائمة على خلافها.

[المقام الثالث و الرابع]

المقام الثالث: لا يجوز العدول من سورة الاخلاص و الجحد، و يدل على هذا الحكم الرواية ۵ و ۶ و ۷ و ۹ و ۱۰ من الروايات المتقدمة، و ان كانت ۹ و ۱۰ متعرضة للاستثناء أيضا.

المقام الرابع: هل يجوز العدول من الاخلاص و الجحد فى الجمعة الى الجمعة و المنافقين أم لا؟

اعلم الرواية الثامنة تدلّ على العدول من قل هو اللّه أحد الى الجمعة، فلا تعرض لها لا للعدول من الجحد و لا للعدول الى المنافقين، و الرواية التاسعة تدلّ على العدول من الاخلاص إلى الجمعة و المنافقين، بمعنى انّه لو شرع فى الجمعة فى الاخلاص فى الركعة الاولى من صلاة الجمعة يعدل إلى سورة الجمعة، و ان شرع فى ثانيتها فى الاخلاص يعدل منها إلى المنافقين، و الرواية العاشرة تدلّ على العدول فى الجمعة من قل هو الله احد إلى الجمعة، و الرواية الحادى عشر تدلّ على العدول من التوحيد إلى الجمعة و المنافقين، فالرواية ۸ و ۹ و ۱۰ و ۱۱ تدلّ بالصراحة على

تبيان الصلاة، ج‌۵، ص: ۲۱۸

العدول من الاخلاص الى الجمعة أو إليها و الى المنافقين.

و قد يشكل فى الجحد بانّه لا دليل على جواز العدول منها فى الجمعة الى الجمعة و المنافقين و لكن تقول لا مجال للاشكال فيه:

اما أوّلا: فلان الشهرة قائمة على جواز العدول منها و من الاخلاص فى الجمعة إلى الجمعة و المنافقين و هذه كاف فى إثبات الجواز.

و ثانيا: قوله عليه السّلام فى الرواية ۱۱ (و ان اخذت فى غيرها و ان كل قل هو الله أحد فاقطعها من أوّلها و ارجع إليهما) يدلّ على العدول من كل سورة إليهما لأنّ قوله (و ان اخذت فى غيرها) مطلق فلا يبقى من هذه الجهة إشكال.

[فى ذكر بعض الفروع]

اشارة

إذا عرفت ما هو الحق فى المقامات الاربعة يقع الكلام فى الفروع:

[الاول و الثانى]

الفرع الأوّل: هـل العـدول من الاخلاص و الحجـد إلى الجمعـة و المنافقين يكون من باب اللزوم و الوجوب أو يكون من باب الجواز فقط.

اعلم انّه تارة يقال بان فى صـلاة الجمعـة يجب قراءة الجمعـة و المنافقين، و يكون مفاده ما دل على العدول منهما إليها هو العدول فى خصوص صـلاة الجمعـة، فيكون العـدول منهمـا إليهمـا واجبا، و امّا لو لـم نقل بـذلك فالروايات و ان كان محتملها الوجوب و لكن لا ظهور لهـا فى ذلك، لأنّ قوله فى الروايـة ۸ يرجع أو فى ۹ ترجع أو فى ۱۰ يعـود أو فى ۱۱ فاقطعهـا يمكن كون الأـمر الواقع عقيب الحظر، بمعنى ان العـدول من الاخلاـص و الحجـد بعـد كونه غير جـائز، فالامر بالرجوع منهما إلى الجمعـة و المنافقين فى يوم الجمعة يكون لدفع توهّم الخطر و لا ظهور لها فى الوجوب.

الفرع الثانى: هل يكون مورد جواز العدول من التوحيد و الحجد إلى الجمعة

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۱۹

و المنافقين فى يوم الجمعة فى خصوص صلاة الجمعة، أو هى و الظهر منها، أو هما و العصر منها، أو هن و الغداة منها؟

لا يخفى عليك ان فى الرواية ۹ قال (يوم الجمعة) و الرواية ۸ قال فى الجمعـة، و قلنا باحتمال كون المراد من فى الجمعة يوم الجمعة، لاـنّه ان كان المراد خصوص صـلاة الجمعـة، كان المناسب ان يقول السائل فى الامام، لا ان يقول فى الرجل، و امّا الروايـة ۱۰ فالظاهر منها خصوص صلاة الجمعة، و امّا الرواية ۱۱ فقال فيها (فى الجمعة) فنقول انّه و ان كان المصرح فى الرواية ۹ يوم الجمعة، و لكن بعد ما كان القدر المسـلم من مورد استحباب الجمعة و المنافقين صلاة الجمعة، فلا يبعد كون القدر المسلم فى صلاة الجمعة و فى ظهرها، لأنّ التعبير ورد غير مرة من الظهر من يوم الجمعة بالجمعة أيضا، فنقول ان القدر المسـلم جواز العدول منهما إليهما فى صلاة الجمعة و فى صلاة الظهر من يوم الجمعة فافهم.

الفرع الثالث:

الظاهر من الأخبار المتقدمة الدالّة على عدم العدول من التوحيد و الجحد، هل هو الحرمة أو الكراهة؟

اعلم ان الظاهر من المشهور كون العدول منهما غير جائز، و لكن قال المحقّق رحمه اللّه فى المعتبر «۱» بكراهة ذلك، و لعل وجهه هو انّه بعد كون الداعى إلى العدول لدرك الافضل غالبا، فيكون ملاك حكم الشارع فى مقام الثبوت هو درك ذلك، و لم يجز العدول منهـا إلاـ فى يوم الجمعة إلى خصوص الجمعـة و المنـافقين، لانّهمـا بمقـدار من الفضـل لا يكون فيهما ملاك العـدول، فيوجب هـذا الملاك الكراهة، و لكن حيث ان

---

(۱)- المعتبر، ج ۲، ص ۱۹۱.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۲۰

الظاهر من الروايات و المشهور هو عدم الجواز، فلا يبعد القول بالحرمة لا الكراهة.

الفرع الرابع:

قـد يقال بانّه كما ترى يكون مورد كل الروايات الواردة فى العدول هو فيمن أراد المصـلّى ان يقرأ سورة فقرأ غيرها، ففى هذا المورد يجوّز العـدول إلا أحد روايتى الحلبى، و هى الرواية السادسة، فإنّ فيها لم يذكر ذلك أعنى كون إرادة سابقة على قراءة المعدول إليه،

و لكن هذه الرواية بقرينة روايته الاخرى و هى الرواية التاسعة المذكورة فيها (و انت تريد ان تقرأ بغيرها) لا تصير موجبا لغير ما يستفاد من سـاير الروايات لاحتمال كون روايتى الحلبى واحـدة، و لكن الناقلين عنه رواها باختلاف فى التعبير لا ان تكونا روايتين، فعلى هـذا مورد الروايات هو كون المصلّى أوّلا مريدا لقراءة سورة خاصة ثمّ شرع فى غيرها من باب غفلته لما أراد سابقا، فقال بجواز العدول فى ذلـك المورد، فلا وجه للحكم بجواز العـدول فى ما إذا شـرع فى سورة لا عن غفلـة بل شـرع عامـدا ثمّ بـدا له فى الأثناء ان يعود الى الاخرى و لكن لا وجه لاختصاص العدول بخصوص هذه الصورة.

اما أوّلا: فلان من يريـد قراءته سورة ثمّ يشـرع فى اخرى ينسـى المراد و المقصود الأوّل لا ان يـدخل فى اخرى بلا قصـد و عن غفلـة، فمورد الروايات ليس من يدخل فى سورة غفلة ثمّ جوّز العدول له منها، فعلى هذا لا يوجب كون المكلف أوّلا مريدا للمعدول إليه، و وقوع ذلك مورد السؤال لاختصاص الحكم بخصوص من يريـد أوّلا سورة ثمّ شـرع غفلـة فى اخرى فجاز له العـدول منها إلى ما أراد أوّلا.

و ثانيـا: نقول بـان وجه كون المـأخوذ فى نوع الاسـئلة الواردة فى الأخبار صورة الإرادة هو انّه حيث ان الـداعى غالبا إلى اختيار سورة خاصة يكون درك

الفضل و الثواب، فقهرا يختار الشـخص كل سورة تكون قراءتها افضل، فيريد اتيانها ثمّ حال الشـروع يقرأ سورة اخرى من باب نسـيان الاولى، فلاجل هـذا أخـذ فى السؤال صورة الإرادة من باب انّه لـدرك الافضل يريـد سورة خاصـة، ثمّ بعد الشروع فى غيرها يبدو له مجـددا درك الافضل، فيسأل عن جواز العـدول بها و عـدمه، فلهـذا لا يوجب اختصاص السؤال بهـذه الصورة اختصاص الحكم بهـذا المورد، فيجوز العـدول سواء نسـى ما أراد قراءته أوّلا فشـرع فى اخرى، او لا يكون سـبق إرادة بل شـرع فى سورة ثمّ بـدا له فى الأثناء العدول إلى سورة اخرى.

[فى الكلام فى ما يقتضيه الاصل فى المسألة]

اشارة

إذا عرفت مـا هو الحق فى المقامـات الاربعـة و بعض الفروع المتفرعـة عليهـا، لاـ بـأس بصـرف عنان الكلام فى ما يقتضـيه الأصل فى المسألة حتّى يرجع إليه فى الموارد المشكوكة الّتى لا يستفاد حكمها من روايات الباب، فنقول بعونه تعالى:

قـد يقال بان الأصل عـدم جواز العـدول إلا فى كل مورد ثبت جوازه بالـدليل الخاص، اما لأنّ العدول يوجب القرآن بين السورتين، و امّا لاجل ان هذا يوجب الزيادة فى الصّلاة.

و لا يخفى ما فيهما من الفساد اما فى الأوّل؛

ففيه أوّلا منع كون ذلك قرانا، لانّا لو فرضـنا كون إتيان بعض سورة ثمّ إتيان سورة بعـدها من صـغريات القرآن، و لم نقل بان القرآن عبـارة عن إتيـان سورة أوّلاـ بتمامها ثمّ إتيان سورة اخرى أو بعض سورة بعـدها، و لكن محل الكلام فى القرآن، سواء كان كل مورد اتى الشـخص بسورة بقصـد الجزئيـة ثمّ يأتى باخرى بقصد كونها أيضا جزء آخرا كان كل مورد يأتى بهما بعنوان كونهما جزء واحد، فليس مورد العدول من صغرياته، لأنّ فى العدول يرفع اليد عن جزئيته السورة الاولى، و يجعل

الثانية جزء، فلم يكن مورد العدول مربوطا بباب القرآن، و ثانيا بيّنّا كراهة القرآن.

و امّا ما فى الثانى، فكون ما اتى من السورة الاولى زيادة، و موجبا لبطلان الصّـلاة يكون مبنيا على عـدم جوازه، و امّا لو ثبت جوازه و

لو من الأصل، فلا مانع منه.

و قد يقال بان الأصل هو جواز العدول.

[فى ذكر الامرين فى المسألة]

و المراد من هذا الأصل كما يظهر من بعض العبائر قابل لامرين:

الأوّل: ان يكون المراد من أصالة الجواز هو انّه بعد كون امر المولى و لو امرا ضمنيا بطبيعة السورة، و بعبارة اخرى بسورة ما كما قلنا و لم يبين سورة خاصة فالعقل يحكم بتخيير المكلف بين قراءة اى سورة شاء من السور، و يقال بان إطلاق الأمر يقتضى التخيير، فالمكلف مخير فى جعل اى سورة من السور فردا لطبيعة السورة المأمور بها، فإذا شرع فى سورة فله ان يتمها و يتمثل بها الأمر، و له ان يرفع اليد عنها، و يأتى بالاخرى فما لم يفرغ من قراءة سورة تكون مقتضى القاعدة التخيير و هو معنى جواز العدول إلى الاخرى، فهذا وجه كون الأصل جواز العدول.

الثانى: استصحاب التخيير، بمعنى انّه لا إشكال فى ان المكلف قبل الشروع فى قراءة سورة كان مخيرا بين قراءة هذه السورة و بين قراءة غيرها، فبعد الشروع فى السورة الفلانية يستصحب هذا التخيير الثابت له قبل الشروع، و هذا معنى جواز العدول، فباحد هذين الوجهين يقال بكون الأصل جواز العدول إلّا فى ما ثبت عدم الجواز. «۱»

---

(۱)- اقول و يمكن ان يقال بانا نشك فى جواز العدول و عدمه و منشأ الشّك هو انّه هل يعتبر

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۲۳

[الكلام فى اتيان السورة]

اذا عرفت ذلك نقول: بان وجه الأوّل فاسد، لأنّ المكلف بعد كونه مكلفا بطبيعة السورة، و لو بالامر الغيرى أو الضمنى أو الانبساطى، فقهرا يكون له الاختيار فى مقام الامتثال لاختيار اى فرد من أفرادها، و امّا بعد اختياره فردا و شرع فيها فبها يتحقّق الامتثال فلا معنى للتخيير، لأنّ عدم تعيين فرد خاص من الطبيعة من ناحية الأمر يقتضى جواز اكتفاء المكلف فى مقام الامتثال باى فرد من أفرادها، و امّا بعد الشروع فى السورة و امتثال امر المولى باتيان بعض السورة فلا مجال للتخيير، لأنّ ما اتى صار مصداقا للامتثال، فلا يبقى امر حتّى يكون المكلف فى اختيار الفرد من المأمور به مخيرا. «۱»

اللهم إلا أن يقال بان الواجب هو السورة و امتثال هذا الأمر باتيان السورة، فما لم يأت بها حيث لم يأت بالمأمور به فيكون مخيرا فى امتثال المأمور به بين اى فرد شاء، و هذا معنى جواز العدول، و لكن نقول بانّه كما قلنا فى محله بان الأمر بالمركب تعلق به و باجزائه، و لكن ليس الأمر بالاجزاء أمرا مقدميا و لا ضمنيا، بل هذا الأمر الواحد المتعلّق بالمركب انبسط على تمام اجزائه، فتعلقه بالاجزاء يكون بمعنى انبساطه على الاجزاء فبهذا المعنى صارت الاجزاء واقعة تحت الأمر، كذلك نقول بان الاوامر المتعلقة بالأجزاء تكون بهذا النحو، بمعنى ان السورة صارت متعلق

فى الصّلاة أو فى السورة تقيده بعدم تبديل السورة أم لا فيكون المرجع هو البراءة. (المقرّر)

(۱)- (اقول قلت بحضرته مدّ ظله العالى فى مجلس البحث بان الواجب هو السورة فهو و ان شرع فى السورة و لكن امتثال الأمر

بالسورة لا یتحقّق إلا بعد إتیان تمام السورة فلم یمتثل هذا الأمر بالشروع حتّی یقال بعد الامتثال لا مجال للتخییر فإذا قلت ذلک قال مدّ ظلّه فی مقام الجواب).

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۲۴

الأمر و ان کان امرها غیریّا کذلک ینبسط علی الاجزاء بمعنی صیرورة الأمر بها منبسطا إلی کل جزء جزء من اجزاء السور، فیکون کل کلمة و آیة علی هذا مأمورا به بمعنی تعلق الأمر و انبساطه علیها فإذا کان کذلک نقول بان من یشرع فی قراءة السورة بقصد امتثال السورة المأمور بها، فکل ما یقرأ من السورة من الکلمات و الآیات تصیر امتثالا للمأمور به، و یسقط بمقداره الأمر الانبساطی، فبعد ما شرع المصلّی فی سورة و قرء بعضها فبهذا المقدار امتثل الأمر، و بعد صیرورة ذلک المقدار فردا للامتثال و صالحا لأنّ یصیر جزء للمرکب، فکیف یمکن قلبه عما هو علیه و اخراجه عن هذه الصلاحیة، فلا یجوز العدول بحسب القاعدة، لأنّ معنی العدول قلب ما وقع فرد للامتثال عما هو علیه من صیرورته مصداقا للطبیعة و امتثالا للامر بها، و هذا غیر ممکن، فلاجل هذا تکون مقتضی القاعدة هو عدم جواز العدول من سورة إلی سورة اخری. «۱»

---

(۱)- اقول کما قلت بحضرته ادام اللّه ظله فی مجلس البحث بان من یدعی کون الأصل هو جواز العدول ان کان مراده ما اقول من ان إطلاق الأمر یقتضی تخییر المکلف فی اختیار ای فرد شاء من أفراد الطبیعة المأمور بها فلو فرض تمامیة ما افدت من کون و زان أبعاض الاجزاء و جزء الجزء وزان الجزء بالنسبة إلی المرکب بمعنی کون اعتبار جزء الجزء اعتبار الجزء بالنسبة المرکب فکما أن الأمر بالمرکب ینبسط إلی الاجزاء کذلک ینبسط امر الجزء و ان کان غیریا الی اجزائه أی جزء الجزء فکما ان من یشرع فی الصّلاة فبکل جزء یأتی به یسقط الأمر بالمرکب بالنسبة إلیه و ان کان سقوط کله مراعی باتیان ما بقی من الاجزاء کذلک من شرع فی جزء من اجزائها فبکل مقدار یأتی من جزء الجزء یسقط الأمر بالجزء و ان کان سقوط کل امره مراعی باتیان جمیع اجزاء الجزء (و الحال ان ذلک مورد الاشکال فی النظر لعدم کون اعتبار جزء الجزء عند العرف اعتبار جزء الکل).

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۲۵

مضافا إلی انّه یقال فی الجواب عن الوجه الأوّل المتمسک بجواز العدول بان إطلاق الأمر و ان فرض اقتضائه تخییر المکلف فی أفراد الطبیعة و لکن یکون ذلک قبل شروعه فی الفرد و امّا بعد الشروع فلا نسلم هذا التخییر. «۱»

و لکن مع ذلک نقول بان ذلک لا یستلزم عدم بقاء التخییر، حیث ان المکلف ما لم یمتثل الأمر یکون بالخیار بین امتثال الطبیعة فی ضمن ای فرد شاء، ففی المقام ما لم یمتثل الأمر بالجزء و هو السورة لعدم إتیان تمام السورة علی الفرض، بل هو مشتغل بها، فالامر بالجزء باق و لو باعتبار ما بقی من اجزائه، فالتخییر الّذی یقتضی إطلاق الأمر بالجزء باق بحاله، فله رفع الید عما بیده من السورة و اختیار فرد آخر، و لا تقل بان ما وقع من الجزء للجزء و لا یقبل خروجه عن صلاحیة الجزئیة، فلا یمکن تبدیل السورة بسورة اخری، و اخراج ما وقع من الصلاحیة الحاصلة له، لأنّ ذلک لا یوجب عدم جواز العدول حیث ان ما وقع من السورة، و ان کانت قابلة و صالحة لأنّ یصیر جزء للسورة، و لکن حیث ان المصلّی لم یأت بما بقی من السورة و له التخییر و تبدیل الفرد بفرد آخر فی مقام امتثال الطبیعة، فله ان یأتی بما بقی من اجزاء ما بیده من السورة، و له رفع الید و إتیان سورة اخری، و لازم ذلک عدم قابلیة ما اتی من السورة الاولی، لأنّ تصیر فردا للطبیعة المأمور بها.

و الحاصل انّا نقول ان التخییر الّذی یقتضی إطلاق الأمر، باق ما لم یمتثل الأمر و لازم ذلک تخیر المکلف إلی ما قبل إتیان السورة، و لو قبل آخر کلمة منها رفع الید عنها و إتیان سورة اخری، کما ان هذا التخییر فی أصل الصّلاة و إتیان ای فرد من أفرادها و لو لم یکن قطع الصّلاة حراما لقلنا ببقاء التخییر و لو قبل علیکم من فرد من الصّلاة، و کون المکلف مخیرا بین اتمامها و بین رفع الید عنها و

اختيار فرد آخر فهذا وجه صحيح. و لم يقم ما افاده مد ظله بنظرى القاصر فافهم. (المقرّر)

(۱)- اقول و فى هذا الكلام نظر لانه ان لم يكن الأمر مطلقا فلا بدّ من الالتزام بكونه مقيدا فان ادعى ان إطلاق الأمر لا يقتضى التخيير بعد الشروع فلا بدّ من التزامه بان بعد الشروع يكون الأمر مقيدا بكون الطبيعة فى ضمن ما شرع من الفرد و هذا ممّا لا يمكن الالتزام به بل الأمر باق بإطلاقه و لم يصر مقيدا بكون امتثالها بالفرد الّذى شرع فيه فلا وجه لهذا الكلام.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۲۶

و امّا الوجه الثانى من الوجهين المتمسك بهما لكون الأصل هو جواز العدول اعنى الاستصحاب بان يقال كان المصلّى قبل الشروع فى سورة خاصة مخيرا بين اختيار اى فرد شاء من السور فيستصحب هذا التخيير بعد الشروع فى السورة الخاصة و اثره جواز العدول من سورة إلى سورة اخرى ففيه ان المعتبر فى الاستصحاب هو بقاء الموضوع و اتحاد القضية المتيقنة مع المشكوكة و فى المقام ليس الموضوع باقيا لتبدله فإنّ المتيقن تخييره قبل الشروع و قد تبدل ذلك لانه شرع فى السورة هذا تمام الكلام فى هذه المسألة.

الموضع العاشر:

اشارة

قال المحقق رحمه اللّه فى الشرائع «۱» روى اصحابنا ان الضحى و الم نشرح سورة واحدة، و كذا الفيل و لايلاف، فلا يجوز أفراد إحداهما عن صاحبتها فى كل ركعة.

اعلم ان هذا الحكم مشهور عند الاصحاب كما يظهر من الشيخ رحمه اللّه «۲» و السيد رحمه اللّه «۳» و الصدوق رحمه اللّه «۴» و غيرهم، و يكفى وجها لهذا الحكم هو تسلم الحكم بين القدماء رحمه اللّه لما قلنا غير مرة من انّه بعد كون بنائهم رحمه اللّه على الاقتصار فى كتبهم على ذكر خصوص الفتاوى المتلقاة عنهم عليهم السّلام و كوننا و هم أهل النص و كونهم اللاحظين لبعض المجامع و كتب الحديث الّذى لم يصل إلينا، فمع ذلك كله لو اتوا على شىء، و الحال ان العامة لم يقل به اصلا، فنكشف ذلك من وقوفهم على نص على هذا

---

(۱)- الشرائع، ج ۱، ص ۸۳ جواهر، ج ۱۰، ص ۲۰.

(۲)- النهاية، ص ۷۷.

(۳)- الانتصار، ص ۱۴۶.

(۴)- الهداية، ص ۱۳۵.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۲۷

الحكم، فعلى هذا نقول بانهم وقفوا على نص دالّ على الحكم المذكور، و افتوا على طبعة و لهذا قال السيّد رحمه اللّه فى الانتصار «۱» بان هذا الحكم من متفردات الامامية، و لهذا قال المحقق «۲» رحمه اللّه روى اصحابنا.

هذا حال المسألة مع قطع النظر عما فى ايدينا من الأخبار.

[فى الروايات الواردة فى المسألة]

و امّا الأخبار فنقول: ذکر صاحب الوسائل رحمه اللّه روایات:

الاولی: ما رواها العلاء عن زید الشحام (قال صلّی بنا ابو عبد اللّه علیه السّلام الفجر فقرأ الضحی و الم نشرح فی رکعة). «۳»

تدلّ الروایة علی نقل فعله علیه السّلام و امّا کون وجه فعله من باب کونهما سورة واحدة، و لهذا جمع بینهما أو کان وجه فعله جواز القرآن بین السورتین فلا دلالة لها علی احدهما فلا تدلّ لا علی کونهما سورة واحدة، و لزوم الجمع بینهما لو بنی المصلّی علی قراءتهما فی الصّلاة و لا علی عدمه.

الثانیة: ما رواها ابن مسکان عن زید الشحام (قال صلّی بنا ابو عبد اللّه علیه السّلام فقرأ بنا بالضحی و الم نشرح). «۴»

و هذه الروایة لا تدلّ علی کون قراءتهما فی رکعة واحدة أو رکعتین فلا دلالة لها علی ما نحن فیه.

---

(۱)- الانتصار، ص ۱۴۶.

(۲)- الشرائع، ج ۱، ص ۸۳.

(۳)- الروایة ۱ من الباب ۱۰ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۴)- الروایة ۲ من الباب ۱۰ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج‌۵، ص: ۲۲۸

الثالثة: ما رواها ابن أبی عمیر عن بعض اصحابنا عن زید الشحام (قال صلّی بنا ابو عبد اللّه علیه السّلام فقرأ فی الاولی الضحی و الثانیة الم نشرح لک صدرک). «۱»

و هذه الروایة أوّلا قابل لأنّ تحمل علی کون قراءة الضحی فی الرکعة الاولی و الم نشرح فی الرکعة الثانیة من باب جواز التبعیض فی السورة فقرأ بعضها فی رکعة و قرا بعضها فی رکعة اخری، و ثانیا لا تدلّ إلا علی نقل فعله علیه السّلام، و یمکن کون فعله لاجل التقیة، و الحاصل انّه مع تسلم الحکم بین الاصحاب تکون الروایة معرضا عنها فلا یعتنی بها.

الرابعة: ما رواها الفضل بن الحسن الطبرسی فی مجمع البیان (قال روا اصحابنا ان الضحی و الم نشرح سورة واحدة و کذا سورة أ لم تر کیف و لِإِیلافِ قُرَیْشٍ). «۲»

و قد ذکر فی الباب بعض روایات اخری و لا حاجة إلی ذکرها، لأنّ کل هذه الروایات لا یکفی لاثبات هذا الحکم المذکور و لا لنفیه، و العمدة هو تسلم الحکم بین قدماء الاصحاب رحمهم اللّه و لو شاء أحد ان یحتاط فالاحتیاط إتیان سورة غیر هذه الاربع المذکورة فی مقام امتثال الأمر المتعلّق بطبیعة السورة فی الصّلاة فافهم.

ثمّ ان هنا کلاما آخرا، و هو انّه بعد کون الضحی و الم نشرح سورة واحدة، و کذلک بعد کون أ لم تر و لایلاف سورة واحدة، لو بنی المصلّی علی إتیان الم نشرح بعد الضحی، فهل یجوز أو یلزم قراءة البسملة قبل الم نشرح أو لا یلزم أو لا یجوز قراءة

---

(۱)- الروایة ۳ من الباب ۱۰ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الروایة ۴ من الباب ۱۰ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج‌۵، ص: ۲۲۹

البسملة، و هکذا فی أ لم تر و لایلاف، و بعبارة اخری یأتی ببسملتین أو بسملة واحدة قبلهما، و هذه الجهة محل کلام و خلاف بین الاصحاب، یظهر من بعضهم عدم الافتقار إلی البسملة (و نسب فی البحار هذا القول الی الاکثر، بل عن التهذیب عندنا لا یفصل بینهما بالبسملة، و عن التبیان «۱» و مجمع البیان ان الاصحاب لا یفصلون بینهما) و هذا مختار المحقق رحمه اللّه فی الشرائع «۲» حیث قال و لا یفتقر إلی البسملة بینهما علی الاشهر، و یظهر من بعضهم الافتقار إلیها، فهل الحق عدم الافتقار إلیها أو الافتقار بها ما یمکن ان

يكون وجها للاوّل.

امّا أوّلا فلانه بعد كون الضحى و الم نشرح على الفرض سورة واحدة و هكذا أ لم تر و لايلاف و البسملة تقع فى ابتداء السورة فلا افتقار إلى البسملة بين الضحى و الم نشرح، و كذا بين أ لم تر و لايلاف.

و امّا ثانيا بان البسملة لم تكن فى مصحف «۳» أبى و قراءته اقرب القراءات بقراءته الائمة عليهم السّلام بل فى رواية ما يدلّ على انهم عليهم السّلام يقرءون موافقا لقراءته، و امّا وجه لزوم قرأته البسملة فهو ان يقال بعد كون البسملة مذكورة فى ابتداء كل من السور الاربع فمقدار المسلم كون هذه السورة الاربع سورتين، و امّا سقوط البسملة من بينهما فلا وجه له مع كونها مذكورة فى المصاحف.

[فى ذكر القول المشهور عند القدماء]

إذا عرفت ذلك نقول بانّه كما بيّنا كان عدم الافتقار إلى البسملة بل عدم

---

(۱)- التبيان، ج ۱۰، ص ۳۷۱، مجمع البيان ج ۵، ص ۵۰۷.

(۲)- الشرائع، ج ۱، ص ۷۳.

(۳)- مجمع البيان، ج ۵، ص ۵۴۴.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۳۰

الفصل بينهما بها مشهورا عند القدماء قدس سرّه لما قلنا من ان ظاهر الشيخ رحمه اللّه فى التهذيب «۱» و فى التبيان «۲» و ظاهر الطبرسى رحمه اللّه فى مجمع البيان «۳» ظاهر المحقق رحمه اللّه و ظاهر المجلسى «۴» رحمه اللّه هو كون عدم الفصل بينهما بالبسملة مشهورا مثل أصل الحكم بكونهما سورة واحدة، مضافا إلى ان الشافعى من العامة قال (ان البسملة آية من اوّل سورة الحمد بلا خلاف بينهم و فى كونها آية من كل سورة قولان: احدهما آية من اوّل كل سورة، و ثانيهما: انّها بعض آية من كل سورة و انها انّما تتمّ بما بعدها فتصير آية، و قال أحمد و إسحاق و ابو ثور و ابو عبيدة و عطا و الزهرى و عبد اللّه بن المبارك منهم انّها آية من اوّل كل سورة حتّى انّه قال من ترك بسم اللّه الرحمن الرحيم ترك مائة و ثلث عشر آية، و قال ابو حنيفة و مالك و الاوزاعى و داود منهم ليست آية من فاتحة الكتاب و لا من سائر السور فهم بين من يدعى كونها جزء القرآن و السورة، غاية الأمر بعضهم يقولون بكونها آية مستقلة من كل سورة، و بعضهم بانّها بعض الآية فى غير الفاتحة، و امّا فيها فآية بلا خلاف، و بين من يدعى عدم كونها جزء السور اصلا بل يقرأ تيمّنا و تبرّكا و بعد كون خارجية البسملة بهذا النحو عند المسلمين و هو كون البسملة الواقعة فى اوائل السورة غير البسملة الواقعة فى وسط سورة النمل، تقع فى أوّلها اما من باب جزئيتها للسورة على قول، و امّا يتمنا على قول آخر، بحيث كانت دعوى كون البسملة واقعة فى ما بين سورة من السور

---

(۱)- التهذيب، ج ۲، ص ۷۲.

(۲)- التبيان، ج ۱۰، ص ۳۷۱.

(۳)- مجمع البيان، ج ۵، ص ۵۰۷.

(۴)- بحار الانوار، ج ۸۲، ص ۴۶.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۳۱

امر مستنكرا، و كان هذا الأمر عندهم واضحا بحيث ان من يقول بكونها آية من اوّل السور، قال من تركها ترك مائة و ثلث عشر آية

فمع فرض کون خارجیتها هکذا عند المسلمین، فهل تری من بیان کون الضحی و الم نشرح سورة واحدة و کون أ لم تر و لایلاف سورة واحدة إلا عدم کون البسملة فاصل بین الضحی و الم نشرح و بین الفیل و لایلاف لانها سورة واحدة لیست البسملة إلا فی اوائل السور، فلاجل ذلک مع تسلم عدم الفصل بالبسملة بین القدماء قدس سرّه نقول بعدم الفصل بها و عدم افتقار بها فی مقام القراءة فی الصّلاة. «۱»

---

(۱)- (اقول کما قلت بحضرته مدّ ظلّه فی مجلس البحث اما أوّلا- کما قال بعض بعد کون البسملة فی ابتداء کل السور الاربع المذکورة فی المصاحف فلا- وجه لترکها غایة الأمر دلت الروایات علی کونها سورة واحدة و لعل وجه تخیل کونها اربع سور لا سورتین هو ما رأوا من ان البسملة فی اوائل کل منها فدفع هذا التوهّم بانّها سورتان و لیس الافتتاح بالبسملة دلیلا علی کونها اربع لعدم منافات بین الفصل بالبسملة بینهما و بین کونهما سورة واحدة و امّا ثانیا و هو العمدة فهو انّه ان قلنا کما افاد مدّ ظله بان معنی ورود الروایة منهم علیهم السّلام بانهما سورة واحدة هی عدم جواز الفصل بینهما بالبسملة و عدم کون بسملة بینهما و یضم ذلک مع ما هو مسلم عندنا من ان البسملة جزء لکل سورة و من جملة اجزاء القرآن فإذا قلنا بعدم الفصل بینهما بالبسملة و معناه عدم کون هذه البسملة جزء للسورة و اجزاء القرآن المنزل من السماء فمع کونها فی المصاحف و کونها من جملة ما بین الدفتین و عدّها من القرآن الکریم فلازم هذه الدعوی کون البسملة الفاصلة بینهما من الزیادات الواقعة فی الکتاب الکریم و بعبارة اخری توجب هذه الدعوی القول بزیادة البسملتین فی القرآن و لازم ذلک هو الالتزام بالتحریف فی الکتاب العزیز و الحال ان بطلان التحریف بالزیادة فیه من المسلمات عند الخاصّة و ان کان کلام فی التحریف بالنقیصة و الحال ان الحق فساد القول بالتحریف بالنقیصة أیضا و امّا ثالثا فیمکن ان یقال بجواز قراءة البسملتین فی الصّلاة لو بنی المصلّی علی قراءة السورتین من اربع سور المذکورة و الفصل بین السورتین.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۳۲

[فی ذکر قول الفقهاء فی الفصل بالبسملة و عدم الفصل]

اعلم ان الشّیخ رحمه اللّه و صاحب مجمع البیان رحمه اللّه و بعض آخر کالمحقّق رحمه اللّه فی الشرائع ملتزمون بعدم الفصل بینهما بالبسملة و ابن ادریس «۱» رحمه اللّه و المحقّق رحمه اللّه فی المعتبر و جمع من المتأخرین التزموا بقراءته البسملة الفاصل بینهما، فمن التزامهم لا یمکن کشف نص علی لزوم قراءته مع التزام مثل الشّیخ رحمه اللّه فی التبیان بعدم الفصل

بالبسملة لما ورد فی الروایة بانّه (اقرءوا کما یقرأ الناس) فلو لم نقل بکون البسملة الفاصل بینهما جزء للقرآن و لکن تجب قراءتها فی الصّلاة لاجل ذلک و ان قلت بان اقرءوا کما یقرأ الناس یکون فی مقام بیان القراءة علی طبق قرأته الناس فی صورة اختلاف القراءات لا فی مثل المقام قلت بانه لا مانع لشمولها لمثل المورد أیضا و امّا رابعا و هو الوجه الّذی قلت بحضرته مدّ ظلّه فی الیوم البعد حین البحث و هو الیوم الاثنین الخامس من جمادی الاولی من شهور سنة ۱۳۷۳ من الهجرة و هو انّه بعد ما نری من کون البسملة مذکورة بین الضحی و الم نشرح و بین الفیل و لایلاف و بعد کون البسملة علی مختارنا جزء للقرآن و آیة من کل سورة فالضحی و الم نشرح مع بسملتهما سورة واحدة و کذلک الفیل و لایلاف مع بسملتهما سورة واحدة من القرآن فإذا قال المعصوم علیه السّلام و روی عنه بان الضحی و الم نشرح سورة واحدة أو ان الفیل و لایلاف سورة واحدة فظاهر کلامه علیه السّلام هو کونهما بالوضع الّذی یکون فی القرآن أعنی مع بسملتهما سورة واحدة و ان کانت البسملة خارجة فکان المناسب ان یبینه علیه السّلام فنفس ما ورد من کونهما سورة واحدة دلیل علی احتیاجهما ببسملتین و عدم کون البسملة الفاصلة خارجة عنها و الشاهد علی صدق مدعانا هو ما تری من ان فی

البعض السور المحكوم باحكام لا يقال ان البسملة خارجة عنها مثلا إذا قال اقرأ سورة الجمعة و المنافقين لا يقال ان بسملتهما ليست جزء السورتين بل الظاهر كون السورة بتمامها محكومة بحكم الكذائی مع بسملتها و ليس هذا إلا من باب ان السورة تشمل للبسملة أيضا ففی المقام بعد ما يقول الضحی و الم نشرح سورة واحدة لا يفهم منه الا كونهما بوضعهما فی القرآن و هو كونهما مبدوتان بالبسملة سورة واحدة فافهم ثمّ ان مدّ ظله العالی عطف عنان كلامه حول ما افاده سابقا من عدم الفصل بالبسملة بينهما بعد ذكر القائلين بكلی طرفين فی المسألة فقال). (المقرّر)

(۱)- السرائر، ج ۱، ص ۲۲۱.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۳۳

بينها بالبسملة، فعلی هذا نقول يظهر من الفخر الرازی فی تفسيره الكبير بان فی العامة من يقول بكونهما سورة واحدة و انه لا يفصل بينهما بالبسملة، و علی هذا ليس الحكم من متفردات الامامية كما قال السيّد رحمه اللّه (الا ان يقال بان القائل بينهم قليل بحيث لا تعدّ المسألة خلافيا عندهم)، و كما قلنا سابقا كل من يقول منهم بكون البسملة جزء من السور أو يقول بعدم جزئيتها لها بل يذكر تيمنا و تبركا يقول بكون البسملة فی ابتداء السور، فعلی هذا ما له الخارجية هو كون البسملة فی غير سورة النمل واقعة فی ابتداء السور، فلكل سورة بسملة اما جزء أو تيمنا، فمع هذه الخارجية عند المسلمين إذا قال المعصوم عليه السّلام بانّ الضحی و الم نشرح سورة واحدة و الفيل و لايلاف سورة واحدة لا يفهم إلا عدم كون البسملة بينهما بل لهما بسملة واحدة فی أوّلهما، و لهذا كما نقل الفخر من يقول من العامة بكونهما واحدة يقول بعدم الفصل بالبسملة، و هذا ليس إلّا من باب ان لكل سورة بسملة واحدة عندهم و بعد كونهما سورة، فليس لهما إلّا بسملة واحدة فلا يبقی منشأ لتوهّم كون البسملة الفاصلة جزء لها إلّا ممّا يری فی المصاحف الّتی تكون بايدينا انّه كتبت فيها هذه السورة الاربع مع البسملات الاربع، و هذا لا يكفی لاثبات جزئية البسملة الفاصلة بينهما، لانّه بعد عدها سورة واحدة و كون البسملة فی اوّل كل سورة فلا يعلم كون البسملة الفاصلة بينهما جزء للقرآن.

ان قلت بان البسملة الفاصلة بينهما صارت سببا لتوهم كونهما سورتين فهذه البسملة ليست خارجة منها.

قلت بعد تنزيل ما ورد منهم عليهم السّلام من كونهما سورة واحدة علی عدم فصل

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۳۴

بالبسملة كما فهم الاصحاب، لاجل ما كان معروفا خارجا من كون البسملة فی ابتداء كل سورة، لا ما بين السور إلا فی سورة النمل، فلا يبقی مجال لتوهم كون البسملة جزء لها و من ذكر البسملة بينهما هو من يقول بكونهما سورتين، و الّا من يقول من العامة بكونهما سورة واحدة يقول بانّه لا يفصل بينهما بالبسملة كما نقل الفخر فی تفسيره، فمما ذكرنا يظهر لك ان الحق هو انّه لا يفصل بينهما بالبسملة و لو أراد أحد ان يأتی بها يمكن ان يأتی بها بقصد الرجاء و لا يمكن قراءتها بقصد الجزئية فافهم.

و امّا الاجماع علی عدم التحريف بالزيادة فی القرآن فمع قول الشّيخ رحمه اللّه بعد الفصل بينهما بالبسملة لا يصح دعوی شمول هذا الاجماع للمورد فلا وجه للاشكال بان القول بعدم الفصل بينهما بالبسملة يوجب الالتزام بالتحريف بالزيادة فی الكتاب العزيز المجمع عليه بطلانه لما قلنا من عدم شمول الاجماع للمورد. «۱»

الموضع الحادی عشر:

اشارة

اعلم ان وجوب الجهر بالقراءة علی الرجال فی ركعتی الفجر و اولتين من المغرب و العشاء و الاخفات فی غيرها يكون تقريبا من

المسلمات عند الخاصة، و ان خالف فی ذلک المرتضی رحمه اللّه، و قال باستحباب الجهر فی هذه الموارد، و لا إشکال فی کون عمل رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم علی ذلک، و کذلک الصحابة و التابعین، و لهذا کان الجهر فی بعض الصلوات و الاخفات فی بعضها امرا مفروغا عنه عند المسلمین فلو تری عدم ذکر فی کل الروایات أو فی بعضها عن الموضع الّذی یجب فیه الجهر من الصلوات أو الاخفات بل یری ذکر حکمه فی الروایات فقط،

---

(۱)- اقول کما قلت سابقا الالتزام بعدم الفصل بینهما بالبسملة ممّا لا افهم له وجها وجیها لما قلت سابقا فلا نطیل الکلام باعادته. (المقرّر).

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۳۵

یکون ذلک لاجل ما قلنا من کون العمل علی الجهر فی الموارد المذکورة و الاخفات فی غیرها، و مع کون العمل علی ذلک فکان محل الجهر و هو رکعتی الفجر و اولتین من المغرب و العشاء امرا معلوما غیر محتاج تعرضه فی ضمن الاسئلة و الاجوبة فی الروایات.

[فی ذکر الروایات المربوطة بالباب]

إذا عرفت ذلک کله نعطف عنان الکلام إلی ذکر روایات الباب فنقول بعونه تعالی:

الاولی: و هی تدلّ علی بیان ذکر علّة الجهر فی ما یجهر و الاحفات فی ما یخفت و فیها التعرض لوجوب الجهر فی الموارد المذکورة. «۱»

الثانیة: و هی مشتملة علی ذکر علّة اخری لجعل الجهر فی الموارد المعلومة و الاخفات فی بعض الموارد. «۲»

الثالثة: و یستفاد منها کون المجعول الجهر فی بعض الموارد و الاخفات فی بعض الموارد. «۳»

الرابعة: الروایة ۴ من الباب المذکور. «۴»

الخامسة: تدلّ علی ان فعل الرضا علیه السّلام کان علی الجهر فی الموارد الثلاثة المذکورة و فی صلاة اللیل و الشفع و الوتر و الاخفات فی الظهر و العصر. «۵»

---

(۱)- الروایة ۱ من الباب ۲۵ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الروایة ۲ من الباب ۲۵ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۳)- الروایة ۳ من الباب ۲۵ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۴)- الروایة ۴ من الباب ۲۵ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۵)- الروایة ۵ من الباب ۲۵ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۳۶

السادسة: ما رواها زرارة (عن أبی جعفر علیه السّلام فی رجل جهر فی ما لا ینبغی الاجهار فیه و اخفی فی ما لا ینبغی الاخفاء فیه فقال ای ذلک فعل متعمدا فقد نقض صلاته و علیه الاعادة فان فعل ذلک ناسیا أو ساهیا أو لا یدری فلا شیء علیه و قد تمّت صلاته) «۱».

السابعة: و هی ما رواها زرارة عن أبی جعفر علیه السّلام (قال قلت رجل جهر بالقراءة فی ما لا ینبغی الجهر فیه أو اخفی فی ما لا ینبغی الاخفاء فیه و ترک القراءة فیما ینبغی القراءة فیه او قرء فی ما لا ینبغی القراءة فیه فقال ای ذلک فعل ناسیا أو ساهیا فلا شیء علیه). «۲»

تدلّ الروایة السادسة علی التفصیل بین ترک الاجهار فی ما ینبغی الاجهار فیه، و ترک الاخفاء فی ما ینبغی الاخفاء فیه عمدا، فتجب

الاعـادة، و بين تركه ناسيا أو ساهيا أو لا يـدرى، فلا تجب الاعادة، فمن وجوب الاعادة بترك ذلك عمـدا نفهم كون الاجهار فى ما ينبغى الاجهار فيه، و الاخفاء فى ما ينبغى الاخفاء فيه واجب.

و يستفاد من الرواية السابعة أيضا لكن ليس ظهورها مثل السادسة (و على كل حال لو كنا و هذه الروايات يستفاد من مجموعها كون الجهر مجعولا، كما فى بعضـها و واجبا كما فى بعضـها فى الموارد المـذكورة، و الاخفاء فى غيرها، و عـدم التصـريح بموضع الجهر و الاخفات، أعنى عدم التصـريح بان محل الجهر هو الركعتان من الفجر، و ركعتان من المغرب و العشاء، و الاخفاء فى الظهر و العصر لا يضرّ بالمقصود، لانّه بعد معهودية عمل النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و الصحابة و التابعين على الجهر فى هذه الموارد،

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۲۶ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۲ من الباب ۲۶ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۳۷

و الاخفـاء فى غيرهـا تكون الأخبـار نـاظرة إليها، فإنّ قوله جهر فى ما لا ينبغى الاجهار فيه، أو اخفى فى ما لا ينبغى الاخفاء فيه، يكون ناظرا إلى ما هو المغروس عند السائل من كون مواضع الاجهار الموارد المذكورة و موارد الاخفاء غيرها.

هذا حال هذه الأخبار، و فى قبال ذلك كله الرواية الّتى رواها على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السّلام (قال سألته عن الرجل يصلّى من الفريضة ما يجهر فيه بالقراءة هل عليه ان لا يجهر قال ان شاء جهر و ان شاء لم يفعل). «۱»

تدلّ بظاهرها على تخيير المصلّى بين الاجهار فى موضع الجهر، و بين الاخفاء.

[فى ذكر الفتاوى]

هـذا كله الأخبار المربوطة بالمقام، اما الفتاوى: فامّا العامة فالجمهور منهم قائلون باستحباب الجهر فى المواضع المذكورة، و المخالف فيهم على ما فى التـذكرة ليس إلا أبى ليلى فانّه قال بوجوب الجهر كما عليه المشـهور من الخاصـة، و اما الخاصـة فالمشـهور بينهم هو وجوب الجهر، بـل لم ينقل الخلاف إلا عن السيّد رحمه اللّه و الاسكافى رحمه اللّه فانهما قائلان بالاستحباب كما ذهب إليه جمهور العامة.

إذا عرفت ذلك نقول، بانّه كما قلنا لا إشكال فى كون عمل النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم هو الجهر فى المواضع المذكورة، كما ان عمله مسلم عند المسلمين و كان تسلم عمله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم على ذلك بنحو وقع الخلاف بين العامة فى وجوب قراءة شيء فى الثالثة من المغرب و ركعتى الآخرتين من العشاء و عـدمه، فمن يقول منهم بعدم وجوب شـيء يدعى ان من النبى صـلّى اللّه عليه و آله و سلّم لم يسمع شيء فيها، فعمله مسلم بانّه كان يجهر فى المواضع المذكورة فإذا ضم عمله الشريف مستمرا على الجهر مع قوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم بانّه (صلوا كما رأيتمونى

(۱)- الرواية ۶ من الباب ۲۵ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۳۸

اصلى) تكشف من عمله وجوب الجهر، و لا يقال من ان الفعل اعم من كونه من باب الوجوب أو الاستحباب لما قلنا من ان عمله مع قوله المذكور يفيد الوجوب.

فممـا ذكرنـا يظهر لـك بـانّه ان كنـا فى محيط فقه العامـة و اغمضـنا عن النصوص الواردة من أهل البيت عليهم السّـلام و مشـينا على

رویتهم، فلا بدّ لنا من الالتزام بالوجوب لا استحباب الجهر، و علی کل حال نقول: اما عندنا فقد دلت روایة زرارة المتقدمة ذکرها علی نقض الصّلاة و وجوب اعادتها لو جهر فی ما لا ینبغی الاجهار فیه، و اخفی فی ما لا ینبغی الاخفاء فیه، متعمدا و فی قبالها دلت روایة علی بن جعفر المتقدمة ذکرها علی عدم وجوب الجهر، و تخییر المکلف بین الجهر و الاخفات، و افتی علی طبق الاولی الشّیخ رحمه اللّه و غیره و علی طبق الثانیة السیّد رحمه اللّه فما نقول نحن فی المقام

[فی ذکر الوجوه فی ما نحن فیه]

اشارة

ما یمکن أن یقال وجوه:

الوجه الأوّل:

ان یقال بانّه بعد کون جمهور العامة قائلین بالاستحباب لا الوجوب، فتحمل روایة علی بن جعفر علی التقیة، فتکون روایة زرارة بلا معارض.

و فیه، ان حمل روایة علی بن جعفر علی التقیة مشکل، لانه مع ثبوت عمل مستمر من النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم علی الجهر عند العامة، فلا موجب لأنّ یفتی موسی بن جعفر علیهما السّلام علی التخییر تقیة، لانه لو عرفت العامة التزام الخاصّة بالوجوب لا یوجب محذور للشیعة (و له علیه السّلام فحمل الروایة علی التقیة مشکل. «۱»

---

(۱)- اقول لا- ینافی ثبوت عمل رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم مع کون اظهار حکم وجوب الجهر خلاف التقیة، لان التقیة کانت فی اظهار خلاف فتواهم و رأیهم، کما تری فی سایر موارد التقیة، فإنّ الشیعة لو اظهروا حکما علی خلاف فتوی علمائهم صاروا فی معرض الایذاء و ان کان حکمهم.

بروجردی، آقا حسین طباطبایی، تبیان الصلاة، ۸ جلد، گنج عرفان للطباعة و النشر، قم - ایران، اول، ۱۴۲۶ ه ق

تبیان الصلاة؛ ج۵، ص: ۲۳۹

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۳۹

[فی ذکر الوجه الثانی و الثالث]

الوجه الثانی: ان یقال بجمع العرفی بینهما، بان ظاهر روایة زرارة وجوب الاعادة مع عدم الجهر، و روایة علی بن جعفر نص فی عدم وجوب الجهر، فیحمل الظاهر علی النص و تکون النتیجة هی استحباب الجهر.

و فیه، انّه و ان کان هذا الجمع جمعا عرفیا فی حدّ ذاته، و موافقا لما مشینا و قلنا فی الأمر من ان امر المولی و بعثه الی فعل من الافعال، و یفید هذا البعث فی حدّ ذاته الوجوب لو لم یصل بیان من المتکلم الآمر علی الاستحباب بالتفصیل الّذی قلنا فی الاصول، ففیما ورد طلب فی دلیل و ورد جواز ترکه فی دلیل آخر فیرفع الید عن ظهور الأمر فی الوجوب، و لکن لا مجال لهذا الجمع فی المقام، لأنّه و لو فرضت قابلیة حمل فعله علیه السّلام فی روایة زرارة (و علیه الاعادة) علی الاستحباب بقرینة روایة علی بن جعفر، و لکن قوله فی

روایة زرارة قبل هذه الفقرة (فقد نقض صلاته) غیر قابل علی الحمل علی الاستحباب فلا وجه لهذا الجمع.

الوجه الثالث: هو ان یقال بانّه بعد عدم امکان جمع العرفی بین الروایتین، لأنّ قوله فی روایة زرارة (فقد نقض صلاته) صریح فی نقض الصّلاة بترک الجهر عمدا، و روایة علی بن جعفر تدلّ علی جواز ترک الجهر و لازمه عدم نقض بترک الجهر، فبینهما التعارض.

علی طبق عمل النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أو روایته، ففی المقام بعد کون جمهور العامة قائلین بالاستحباب یمکن کون حکم موسی بن جعفر علیه السّلام علی خلاف التقیة، لکن یوهن الحمل علی التقیة من جهة اخری، و هو ان التخییر معناه کون طرفی التخییر مساویا، و هذا مخالف مع القول باستحباب أحد طرفی المسألة، فالحکم بالتخییر مخالف مع فتوی العامة من استحباب الجهر، فعلی هذا یکون حمل الروایة علی التقیة مشکل). (المقرر)

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۴۰

نقول بانّه فی مقام التعارض حیث انّه لا بد من الاخذ بما فیه المرجح من الروایتین فلا إشکال فی لزوم الاخذ بروایة زرارة، و طرح روایة علی بن جعفر لکون الشهرة الفتوائیة و الروائیة علی طبق روایة زرارة، فبهذا الوجه نقول بان الحق هو وجوب الجهر فی المواضع المذکورة و الاخفات فی غیرها، فافهم.

[فی ذکر بعض الفروع فی المسألة]

اشارة

ثمّ اعلم ان هنا فروعا:

الفرع الأوّل:

اشارة

فی انّه بما یتحقّق الجهر و الاخفات.

قد یقال بان اقل الجهر هو ان یسمع الکلام القریب الصحیح إذا استمع و الاخفات ان یسمع نفسه ان کان یسمع، و قد یقال بان الحق هو کون الجهر و الاخفات من الصفات العارضة للصوت، فیقال صوت جهوری، و لا یبعد کون الأمر کذلک، لأنّهما و صفان للصوت، فلو کان للصوت جوهر یقال انّه اجهر فی صوته و ان لم یسمعه أحد، و یقال للصوت الّذی لم یکن له جوهر بانّه اخفی فی صوته و ان یسمعه أحد، فالمیزان فی الجهر و الاخفات هو هذا.

[فی ذکر الروایات الواردة فی الباب]

و امّا الأخبار فلا دلالة لها علی إثبات ما استظهرنا، و لا علی خلافه فتذکر الأخبار حتّی یظهر لک ذلک فنقول بعونه تعالی بان الروایات هی ما جمعها صاحب الوسائل رحمه اللّه فی الباب ۳۳ من أبواب القراءة فی الصّلاة:

الاولی: و هی ما رواها زرارة عن أبی جعفر علیه السّلام (قال لا یکتب من القراءة و الدعاء إلا ما اسمع نفسه). «۱»

هذه الروایة تدلّ علی عدم کتابة القرآن و الدعاء إلا ما اسمع نفسه مطلقا، و لا

(۱)- الروایة ۱ من الباب ۳۳ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۴۱

اختصـاص لهـا بخصوص القراءة فی الصّـلاة، بل لا اختصاص لها بخصوص القراءة و الـدعاء و الاذکار فی الصّـلاة، و الظاهر ان المراد منها بقرینة بعض ما یأتی من الروایات هو انّه لا یکتب إذا کان مثل حدیث النفس بان یحرک لسانه، و لکن لا یکون صوت، فإن تدلّ بإطلاقها لحال الصّـلاة، فتـدل علی عدم کفایة ما لا یسع نفسه، ای یکون تحریک لسان فقط، لا ان یکون صوت فی البین مثل حدیث النفس فلا ربط لها بما نحن بسـدده من تعیین حـدّ الجهر و الاخفات، لأنّ غایة ما یمکن دلالتها علیه هو عدم کفایة هذا المقدار، و امّا ما حدّ الجهر و الاخفات فلا تدلّ علیه.

الثانیة: ما رواها سـماعة (قال سألته عن قول اللّه عز و جل و لا تجهر بصـلوتک و لا تخافت بها قال المخافة ما دون سمعک و الجهر ان ترفع صوتک شدیدا). «۱»

و هـذه الروایـة غیر مربوطـة بالمقام، لانّها لا تـدلّ إلا علی ان المخافـة ما دون سـمعک و الجهر رفع الصوت شدیدا، و امّا حدّ الوسط بینهما و هو الجهر و الاخفات الذی نحن بسدده فلا دلالة لها لاحدها.

الثالثة: ما رواها عبد اللّه بن سـنان (قال قلت لابی عبد اللّه علیه السّـلام علی الامام ان یسمع من خلفه و ان کثروا فقال لیقرأ قراءة وسطا یقول اللّه تبارک و تعالی و لا تجهر بصلوتک و لا تخافت بها). «۲»

لا تدلّ الروایة إلا علی ان الامام یقرأ قراءة وسطا، و لا دلالة لها علی ان ما هو حدّ الجهر و الاخفات فلا تکون مربوطا بالمقام.

(۱)- الروایة ۲ من الباب ۳۳ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الروایة ۳ من الباب ۳۳ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۴۲

الرابعة: ما رواها الحلبی (قال سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام هل یقرأ الرجل فی صلاته و ثوبه علی فیه قال لا بأس بذلک إذا اسمع اذنیه الهمهمة). «۱»

تدلّ بظاهرها علی کفایة سماع الهمهمة.

الخامسـة: و هی مـا رواهـا علی بن جعفر عن اخیه موسـی بن جعفر علیه السّـلام (قـال سألته عن الرجل یصـلح له ان یقرأ فی صـلاته و یحرک لسانه بالقراءة فی لهواته فی غیر ان یسمع نفسه قال لا بأس ان لا یحرک لسانه یتوهم توهما). «۲»

ذکر صاحب الوسائل هذه الروایة فی الباب ۵۲ أیضا مع اختلاف یسیر فی المتن مع النقل المذکور، و هی هذه (عن علی بن جعفر عن اخیه موسی بن جعفر علیه السّلام قال سألته عن الرجل یصلح له ان یقرأ فی صلاته و یحرک لسانه بالقراءة فی لهواته من غیر ان یسمع نفسه قال لا بأس ان لا یحرک لسانه یتوهم توهما). «۳»

نقل صاحب الوسائل الروایة فی کل من البابین عن الشّیخ رحمه اللّه و علی ما فی تهذیب الشّیخ رحمه اللّه تکون الروایة هکذا (محمد بن أحمد بن یحیی العمرکی عن علی بن جعفر عن اخیه موسی بن جعفر علیه السّلام قال سألته عن الرجل یصلح له ان یقرأ فی صلاته و یحرک لسانه بالقراءة فی لهواته من غیر ان یسمع نفسه قال لا بأس ان لا یحرک لسانه یتوهم توهما). «۴»

السادسة: و هی ما رواها إسحاق بن عمار عن ابی عبد اللّه علیه السّلام (فی قوله

(۱)- الروایة ۴ من الباب ۳۳ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۵ من الباب ۳۳ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۳)- الرواية ۲ من الباب ۵۲ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۴)- التهذيب، ج ۲، ص ۹۷، ح ۳۶۵.

تبيان الصلاة، ج‌۵، ص: ۲۴۳

عز و جل و لا تجهر بصلوتک و لا تخافت بها قال الجهر بها رفع الصوت و التخافت ما لم تسمع نفسک و اقرأ ما بين ذلک). «۱»

السابعة: و روى أيضا (القائل على بن ابراهيم) عن أبى جعفر الباقر عليه السّلام (قال الاجهار ان ترفع صوتک تسمعه من بعد عنک و الاخفات ان لا تسمع من معک و الا يسيرا). «۲»

هذا كله فى روايات الباب.

[فى ذكر كلمات الفقهاء فى مفهوم الجهر و الاخفات]

ثمّ اعلم بأنّه كما قلنا الجهر و الاخفات يكون من صفات الصوت، و ليس معناهما و تفسيرهما سماع الغير الصوت، و سماع النفس الصوت فمن تخيل بان معنى الجهر هو سماع الغير و من الاخفات سماع النفس فكل صوت يسمعه الغير فهو جهر و كل صوت لا يسمعه الغير بل يسمعه النفس هو الاخفات فقد تخيل تخيلا فاسدا، لانه لا يستفاد ذلک لا من الروايات كما عرفت و لا من كلمات من تعرض للمسألة من قدماء فقهائنا قدس سرّه فننقل أوّلا عباراتهم حتّى تعلم ان ما نقول حقا.

قال الشّيخ رحمه اللّه فى النهاية «۳»، و اذا جهر لا يرفع صوته عاليا بل يجهر متوسطا، و اذا خافت فلا يخافت دون اسماعه نفسه ذكر فى المبسوط «۴» أيضا نحوه، و قال فى موضع آخر من المبسوط و لا يجوز ان يقرأ فى نفسه، بل ينبغى ان يسمع نفسه ذلک

---

(۱)- الرواية ۶ من الباب ۳۳ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۷ من الباب ۳۳ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۳)- النهاية، ص ۸۰.

(۴)- المبسوط، ج ۱، ص ۱۰۸.

تبيان الصلاة، ج‌۵، ص: ۲۴۴

و يحرّک به لسانه، و قال المفيد رحمه اللّه «۱» فى المقنعة بعد ذكر الجهر فى الجهرية و الاخفات فى الاخفاتية، و لكن لا يخافت بما لا يسمعه اذنه من القرآن.

اما كلامهما المتقدم ذكره فليس تفسيرا للجهر و الاخفات أصلا، بل هو فى الحقيقة بيان المراد من الآية الشريفة وَ لا تَجْهَرْ بِصَلاتِکَ وَ لا تُخافِتْ بِها وَ ابْتَغِ بَيْنَ ذلِکَ سَبِيلًا نظير بعض الروايات الواردة فى تفسيرها، غاية الأمر بيّن الشيخ رحمه اللّه مورد النهى من كلى طرفى الجهر و الاخفات و المفيد رحمه اللّه ذكر مورد النهى من الاخفات فقط، و لم اجد هذا الحكم و لا تفسيرا للجهر و الاخفات فى الكافى و الغنمية و لم و لا فى الاقتصاد و الجمل و القعود و جمل العلم و العمل و شرحه و المقنع و الهداية و قال الشيخ رحمه اللّه فى التبيان «۲» و قوله (و لا تجهر بصلوتک و لا تخافت بها و ابتغ بين ذلک سبيلا) نهى اللّه عن الجهر العظيم فى حال الصّلاة و عن المخافة الشديدة و امر ان يتّخذ بين ذلک سبيلا و حدّ اصحابنا الجهر فى ما يجب الجهر فيه بان يسمع غيره و المخافة بان يسمع نفسه، و قال المحقق «۳» رحمه اللّه فى المعتبر: و أقل الجهر أن يسمع غيره و الاخفات أن يسمع نفسه أو بحيث يسمع لو كان سميعا و هو إجماع العلماء و لأنّ ما لا يسمع لا يعدّ كلاما و لا قراءة الخ.

و ذيل عبارة الشّيخ رحمه اللّه فى التبيان و عبارة المحقق رحمه اللّه و إن كان فى مقام ذكر ما يعتبر فى الجهر و الاخفات فى القراءة

فی الصّلاة حیث قال الأوّل: و حدّ أصحابنا الجهر الخ و الثانی: و أقل الجهر أن یسمع غیره و الاخفات أن یسمع نفسه (الخ)، و لکن

(۱)- المقنعة، ص ۱۴۱.

(۲)- التبیان، ج ۶، ص ۵۳۳.

(۳)- المعتبر، ج ۲، ص ۱۷۷.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۴۵

مع ذلک لیس مرادهما ذکر حدّ الحقیقی للجهر و الاخفات و بیان المراد منهما و تفسیرهما، بل نظرهما إلی أمر آخر و هو أنّ الجهر و الاخفات الواجبین فی القراءة یعتبر فیهما أن یسمع الغیر فی الجهر و أن یسمع النفس فی الاخفات فخصا الجهر و الاخفات الواجبین بهذین الموردین رحمه اللّه.

[فی ذکر نکتة لطیفة فی الباب]

فظهر لک ممّا قلنا نکتة لطیفة و هی أنّ ظاهر أخبار الباب و ظاهر کلام الفقهاء لیس تفسیرا للجهر بأنّه ما یسمع غیره و الاخفات ما یسمع نفسه فانقدح بذلک امور:

الامر الأوّل: أنّه إن کان سماع الغیر تفسیرا للجهر و سماع النفس تفسیرا للاخفات فلا یبقی مجال للنزاع فی تعیین حدّ الصوت و لأن یقال: إنّ الحد فی الجهر ظهور جوهر الصوت و فی الاخفات عدم ظهور جرس الصوت لأنّه بعد کون الجهر عبارة عن صوت یسمعه الغیر و الاخفات عبارة عن صوت یسمعه النفس فیدور الجهر و الاخفات مدارهما.

الامر الثانی: إنّ سماع الغیر و سماع النفس لیس تفسیرا للجهر و الإخفات و لا یستفاد ذلک لا من روایة و لا من کلام القدماء رحمه اللّه.

الامر الثالث: من توهّم مثل صاحب مفتاح «۱» الکرامة رحمه اللّه من کون کلام الشیخ رحمه اللّه أو غیره تفسیرا واحدا للجهر و الاخفات یکون فی خطاء بل خصوا الجهر الواجب بما یسمع غیره، و الاخفات الواجب بما یسمع نفسه، فقیّدوهما بقید لا أنّ حقیقتهما قائمة بهما کما بینا لک فی مطاوی کلماتنا.

(۱)- مفتاح الکرامة، ج ۲، ص ۳۶۵.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۴۶

[فی ذکر المقامات فی المورد]

اشارة

إذا عرفت ذلک یقع الکلام فی مقامات:

المقام الأوّل:

فی أنّه هل یعتبر فی الجهر الواجب فی بعض الصلوات و الاخفات الواجب فی بعضها أمر آخر سوی ظهور جرس الصوت و عدم ظهوره أم لا؟ و بعبارة اخری هل یعتبر فی أقل مرتبة الجهر أن یکون بحیث یسمع الغیر و فی أقل مرتبة الاخفات أن یکون بحیث یسمع نفسه أم لا یعتبر ذلک؟

قد يقال بأنّ مقتضى الرواية الاولى و الثانية المتقدمتان هو اعتبار إسماع النفس فى أقل الاخفات، لأنّ مفاد الاولى هو عدم كتابة القرآن و الدعاء فى ما لا يسمع نفسه، و لأنّ مفاد الثانية هو كون المخافة المنهى عنها ما دون سمعك، فيستفاد منهما عدم عدّ هذه المرتبة اخفاتا واجبا فى الصّلاة و لكن كما بيّنّا سابقا ليس اسماع الغير دخيلا فى حقيقة الجهر و لا إسماع النفس دخيلا فى حقيقة الاخفات.

فنقول: أمّا ما قيل من اعتبار السماع النفس فى صدق أقل مرتبة الاخفات بأنّ الروايتين تعرضتا لا لخصوص الجهر و الاخفات فى القراءة، بل الاولى متعرضة لأقل مرتبة يكتب من القراءة و الدعاء و القراءة أعم من حال القراءة فى الصّلاة و غيرها، فتشمل جميع الأذكار الصّلاة و كذلك الثانية تشمل جميع أذكار الصّلاة، و المراد منهما عدم البلوغ بمرتبة لا يسمع النفس، و هل هذا القيد أخذ بنحو الموضوعية بمعنى: أنّه و لو علم القارى بأنّه قرأ اخفاتا، و تحقق الصوت الاخفاتية أى: الهمس فى الصوت يجب مع ذلك إسماع النفس أو أخذ بنحو الطريقية بمعنى: أنّ سماع النفس طريق إلى تحقق الصوت بعنوان القراءة الاخفاتية و أمارة عليه رحمه اللّه.

ثمّ إنّ سماع النفس المأخوذ هل يعتبر أن يكون فعليا، أو يكفى تقديرا بمعنى: أنّه يعتبر ان يسمع النفس الصوت فعلا، و لازمه هو لزوم السماع النفس و إن كان مانع

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۴۷

للسمع و هذا معنى اعتبار اسماع الفعلى أو يكفى أن يكون الصوت بمرتبة لو لم يكن مانع فى البين كان يسمعه نفس المتكلم القارى و هذا معنى اسماع التقديرى.

و بعبارة اخرى هل يعتبر فى صدق أنّ الشخص أتى باقل الواجب من الاخفات أن يتأثر بسببه مضافا إلى تأثر مقاطع الحروف آلة السمع أيضا أو لا يعتبر ذلك بل يكفى كون تاثر مقاطع الحروف بسببه بحيث لو لم يكن للسامعة مانع يتأثر منه سامعة القارى.

فأقول: لا وجه للالتزام بفعلية السماع بل إن كان السماع معتبرا، فهو معتبر تقديرا بمعنى: أن يكون الصوت بحيث لو لم يكن مانع فى البين يسمعه القارى و هذا واضح و بعد ذلك نقول: بأنّه يمكن دعوى دخل ذلك على وجه الطريقية لا الموضوعية بمعنى: كون سماع نفسه أمارة على تحقق الصوت و وجه ذلك هو أنّ الصوت إن كان صوتا فيسمعه نفس المتكلم و بعبارة اخرى إن لم يكن ما يتكلم به مثل حديث النفس بل كان أقل مرتبة الصوت فيكون خارجا قابلا لأن يسمعه نفس المتكلم و حيث لا يكون تفكيك بينهما أعنى: بين أقل مرتبة الصوت و بين اسماع نفسه خارجا، فجعل إسماع النفس أمارة على ذلك فلا يستفاد من الروايتين أخذ اسماع نفسه على وجه الموضوعية بحيث يدور صدق اقل مرتبة الاخفات مداره.

و أمّا اعتبار سماع الغير فى أقل الجهر فلا دليل عليه أصلا، نعم بعد ظهور جوهر الصوت فى الجهر فيكون الصوت بحدّ من العلو يكون قابلا لأن يسمعه الغير فافهم.

المقام الثانى:

لو فرض اعتبار سماع النفس فهل المعتبر هو سماع مادة الصوت فقط و إن لم يسمع هيئة الصوت أو يعتبر سماع مادته و هيئه، و بعبارة اخرى

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۴۸

لو قرأ الشخص آية فهل المعتبر سماع جامع الصوت الّذى يوجد بقراءتها و إن لم يسمع الالفاظ و الكلمات و الحروف، أو يعتبر سماع ذلك، مقتضى الرواية الاولى اعتبار سماع الصوت من المادة و الهيئة، لأنّه قال فيها (لا يكتب من القراءة و الدعاء الّا ما اسمع نفسه) فظاهرها إسماع نفسه القراءة و الدعاء و لا يصدق سماع القراءة و الدعاء إلّا إذا سمع الصوت بمادته و هيئة من الكلمات و الحروف.

و قد يقال: بأنّ الرواية الرابعة المتقدمة تدلّ على كفاية سماع الهمهمة و هو يحصل بسماع مادة الصوت فقط، و بذلك نقول بكفاية

سماع الهمهمـة، و لیست هذه الروایة معارضة مع الروایة الاولی لأنّ الاولی تکون فی مقام بیان أصل اعتبار السـماع و هذه الروایة تبین أن السماع اللازم هو سماع مادة الصوت لا المادة و الهیئة معا. «۱»

المقام الثالث:

قد مر أنّ ما ذکر من اعتبار سماع الغیر فی أقل الجهر لا دلیل علیه أصلا، و کذا لا یستفاد من الروایة الاولی و الثانیة کون سماع النفس دخیلا علی

(۱)- أقول: هذا ما قلت بحضرته مدّ ظلّه فی مجلس البحث) و لکن الروایة الاولی یکون لسانها سماع القراءة و الدعاء و سماع الهمهمة لا یکون سماعا للقراءة و الدعاء فلا یمکن أن یقال بکون الروایة الرابعة شارحا لها.

و أمّا الروایة الخامسة من الروایات المتقدمة الّتی نقلها صاحب الوسائل رحمه اللّه فی أحد الأبواب بنحو و فی باب آخر بنحو آخر عن الشّیخ رحمه اللّه فحیث إنّ عبارة التهـذیب الّتی نقلناها هی هکـذا (قال: لا بأس أن لا یحرک لسانه یتوهم توهما) فهی تدلّ علی عدم لزوم کون صوت أصـلا، فلا یمکن الأخذ بها، بل تحمل علی ما حملها الشیخ رحمه اللّه من کون ورودها مورد ابتلاء الشخص بالامام المخالف فیکفی فی هذا الحال هذا المقدار کما ینادی به بعض روایات اخر فمحمول علی التقیة. (المقرّر)

تبیان الصلاة، ج‌۵، ص: ۲۴۹

وجه الموضوعیـة فی أقل الاخفات نعم غالبا لا یتحقّق الصوت إلّا و یسـمعه نفس المتکلم ثمّ إنّه لا حـدّ لمرتبة الأعلی من الاخفات بل مع عدم ظهور الصوت و عدم ظهور جرسه یصدق الاخفات.

و أمّا حدّ الأعلی من الجهر فالمستفاد من الآیة الشریفة وَ لا تَجْهَرْ بِصَلاتِکَ. «۱»

مع مـا ورد من أهـل البیت علیهم السّـلام فی تفسیره، هو النهی عن الجهر العظیم و عن الاخفـات بمـا دون السـمع و الأـمر بالابتغـاء ما بینهمـا، و النهی إن کـان نهیا تحریمیا تکلیفیا، فلا یجوز أن یجهر جهرا عظیما، و لو جهر فحیث إنّ النهی النهی التکلیفی فیـدور بطلان الصّلاة و عدمه مدار إخلال ذلک بقصد القربة و عدمه، و علی کون النهی وضعیا یکون الجهر بهذا المقدار من العلو من موانع الصّلاة فتفسدیه و لیست الآیة متعرضة لحدّ الجهر و الاخفات الواجب فی الصّلاة بل تعرضت لجهة اخری و هو حدّ الافراط و التفریط فافهم.

الفرع الثانی [فی صلاة الجمعة و صلاة الظهر من یوم الجمعة]

اشارة

: یقع الکلام فی صلاة الجمعة و صلاة الظهر من یوم الجمعة من حیث الجهر و الاخفات.

أمّا الکلام فی حکم صـلاة الجمعـة من حیث الجهر و الاخفات فنقول: قال العلّامة رحمه اللّه فی المنتهی: إنّه أجمع کل من یحفظ عنه العلم علی أنّه یجهر بالقراءة فی صلاة الجمعة و لم أقف علی قول للأصحاب فی الوجوب و عدمه، و الأصل عدمه انتهی

(۱)- سوره اسراء، الآیة ۱۱۰.

تبیان الصلاة، ج‌۵، ص: ۲۵۰

و یظهر من بعض آخر القول باسـتحباب الجهر فیها، و قـد یتوهم أنّ دعوی العلّامـة رحمه اللّه من إجماع کل من یحفظ عنه العلم دلیل علی کون استحبابه إجماعیا.

و لکن کما قلنا فی أصل مسئلة الجهر و الاخفات بان جمهور العامة قائلون باستحباب الجهر فیمکن ان یکون التزامهم باستحباب الجهر

فى صلاة الجمعة من هذا الباب و أمّا الخاصّة القائلون بوجوب الجهر فى مواضعها، و الاخفات فى مواضعها فلا نسلم فتواهم على استحباب الجهر بالقراءة فى صلاة الجمعة.

فبعد ذلك نقول: بأنّه كما قلنا فى صلاة الجمعة: بأنّ أصلها ثبت بعمل رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم، ثمّ بعد مضى مدة من اقامته صلاة الجمعة نزلت الآية الشريفة (يا ايّها الذين آمنوا إذا نودى الخ) فالمقصود من النداء فى هذه الآية هو النداء المخصوص للجمعة المخصوصة كان إمامها رسوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم بكيفية خاصة و آداب مخصوصة فلا يبقى وجه للتمسك بهذه الآية لوجوب صلاة الجمعة مطلقا و لو كان مناديها كل من كان و وضعها فى الاسلام فالصّلاة الجمعة الّتى يجب السعى إليها إذا نودى لها هى التى أقامها رسوله، و من له الأمر من بعده.

و لهذا يرى من وضع انعقادها من الصدر الأوّل من الاسلام إلى الحال عند الخاصة و العامة أنّ من يقيمها، و من بيده أمرها هو الخليفة ففى هذا الحيث لا يكون اختلاف بيننا و بين العامة و إن كان الاختلاف فى أنّهم يقولون أنّ الخليفة هو الفلان و الفلان ثمّ الفلان ثمّ على عليه الصّلاة و السلام ثمّ من يكون أمر خلافة المسلمين و رياستهم بيده و نحن نقول: بأنّ بعد رسوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لا تكون الخليفة إلّا من نصّ عليه اللّه و رسوله و هو على و أولاده المعصومين صلوات اللّه عليهم أجمعين.

[فى وجوب الجهر بالقراءة فى صلاة الجمعة]

فكما أنّ أصل صلاة الجمعة ثبت بفعله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم كذلك ما يكون مسلما من فعله

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۵۱

هو أنّه جهر بالقراءة فيها و لم ينقل من أحد بانّه اخفى فى قراءة صلاة الجمعة فبعد عمله المستمر من الجهر فى قراءتها نكشف وجوب الجهر فى صلاة الجمعة كما قلنا فى أصل المسألة فكما أنّ الجهر فى الغداة و فى الأولیين من المغرب و العشاء ثبت بفعله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم وجوبه، هكذا يثبت من فعله فى صلاة الجمعة و مداومته على الجهر بالقراءة فيها كون الجهر واجبا، خصوصا مع قوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم (صلّوا كما رأيتمونى اصلّى فعلى هذا ما ينبغى أن يذهب إليه هو وجوب الجهر بالقراءة فى صلاة الجمعة.

هذا بالنسبة إلى حكم صلاة الجمعة من حيث الجهر و الاخفات فى قراءتها و أمّا حكم صلاة الظهر فى يوم الجمعة من حيث الجهر و الاخفات فى قراءتها فمحل خلاف فهل نقول بالجواز أو بوجوب الجهر أو نقول بوجوب الاخفات فيها، أو نقول بالتفصيل بين الجماعة و الفرادى؟

[فى ذكر الروايات الواردة فى الباب]

اعلم أنّ المراجع فى الروايات يرى أنّ لسان الأخبار مختلف فى المقام فنذكر أوّلا الأخبار الواردة فى المسألة ثمّ نذكر ثانيا ما هو الحق فى المقام إن شاء اللّه، فنقول بعونه تعالى شأنه:

الاولى: ما رواها عمران الحلبى (قال: سئل أبو عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يصلّى الجمعة أربع ركعات أ يجهر فيها بالقراءة؟ قال: نعم، و القنوت فى الثانية). «۱»

تدلّ على جواز الجهر فى صلاة الظهر من يوم الجمعة.

الثانية: و هى ما رواها الحلبى (قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن القراءة فى الجمعة إذا صليت وحدى أربعا، أجهر بالقراءة؟ فقال: نعم، و قال: اقرأ سورة الجمعة

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۷۳ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج‌۵، ص: ۲۵۲

و المنافقين فى يوم الجمعة). «۱»

تدلّ على الجواز فى صلاة ظهر الجمعة إذا صلّى وحدة.

الثالثة: و هى ما رواها محمد بن مسلم عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: قال لنا: صلّوا فى السفر صلاة الجمعة جماعة بغير خطبة و اجهروا بالقراءة فقلت: إنّه ينكر علينا الجهر بها فى السفر فقال: اجهروا بها). «۲»

تدلّ بظاهرها على وجوب الجهر بالقراءة فى الظهر من الجمعة و الانكار الّذى فرضه السائل يحتمل أن يكون مراده إنكار العامة لهم و يحتمل أن يكون مراده إنكار الخاصة لهم من باب كون عدم الجهر بها معروفا عندهم. «۳»

الرابعة: ما رواها محمد بن مروان (قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن صلاة الظهر يوم الجمعة كيف نصلّيها فى السفر؟ قال: تصلّيها فى السفر ركعتين و القراءة فيها جهرا). «۴»

يحتمل أن يكون المراد إتيان صلاة الجمعة فى السفر و الأمر بالجهر بالقراءة فيها، و يحتمل أن يكون المراد الظهر و أنّ القراءة فيها تكون جهرا.

الخامسة: ما رواها جميل (قال: سألت أبا عبد اللّه عن الجماعة يوم الجمعة فى

---

(۱)- الرواية ۳ من الباب ۷۳ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۶ من الباب ۷۳ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۳)- أقول: و لكن إن كان المراد إنكار العامة لهم فكيف قال عليه السّلام مع ذلك (اجهروا بها) لأنّ مع إنكارهم تجب التقية كما أنّ حمل الانكار على إنكار الخاصّة بعيد من باب أنّ الخاصّة كيف ينكرون على عمل مثل محمد بن مسلم رحمه اللّه. (المقرر)

(۴)- الرواية ۷ من الباب ۷۳ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج‌۵، ص: ۲۵۳

السفر فقال: تصنعون كما تصنعون فى غير يوم الجمعة فى الظهر و لا يجهر إمام فيها بالقراءة إنّما يجهر إذا كانت خطبة). «۱»

السادسة: ما رواها الشّيخ رحمه اللّه أيضا عن حسين بن سعيد عن العلاء عن محمد بن مسلم (قال: سألته عن صلاة الجمعة فى السفر فقال: تصنعون كما تصنعون فى الظهر و لا يجهر الامام فيها بالقراءة و إنّما يجهر إذا كانت خطبة). «۲»

اعلم أنّ السند إن كان كما ذكر صاحب الوسائل عن الشّيخ رحمه اللّه تكون الرواية مرسلة، لأنّ حسين بن سعيد لا يمكن أن يروى عن العلاء بلا واسطة، لأنّه فى طبقة لا يروى عنه بلا واسطة و يحتمل كون الروايتين أعنى: الخامسة و السادسة رواية واحدة لقرب كل واحد منها بالآخر من حيث المتن فروى جميل من باب علمه بصدور الرواية عن أبى عبد اللّه عليه السّلام من باب استماعه مثلا عن محمد بن مسلم و هذا احتمال صرف لا أن يدعى علم أو ظن على كونهما رواية واحدة هذا، ثمّ إنّهما تدلّان فى حدّ ذاتهما على أنّ الامام لا يجهر فى صلاة الظهر و إنّما الجهر يكون فى صلاة الجمعة.

هذا كله روايات الباب، ثمّ اعلم بأنّه كما قلنا كان عمل النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم بالجهر فى القراءة فى صلاة الجمعة و أمّا فى صلاة الظهر من يوم الجمعة فلا ندرى نحوة عمله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و أنّه هل جهر فيها بالقراءة أو لا، نعم يمكن أن يقال: بأنّ عمل المسلمين خارجا كان على الاخفات فيها، و يقال: بأنّه مع كون عمل المسلمين على الاخفات فيها مع عمومية الابتلاء بها، فإن كان الأمر على خلاف ما عليه المسلمون لكان

---

(۱)- الرواية ۸ من الباب ۷۳ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الروایة ۹ من الباب ۷۳ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۵۴

اللازم بیانه، فمن ذلک نکشف کون الواجب الاخفات فی القراءة فیها.

[فی ذکر کلام المحقّق الهمدانی ره و ردّه]

فما ذکر الحاج آغا رضا الهمدانی رحمه اللّه فی المقام من أنّه إن کان الجهر واجبا مع عموم الابتلاء کان اللازم ذکره مع کون المسلمین علی خلافه و لکن هذا لا ینافی استحباب الجهر إذ ربّ مستحب یکون العمل علی خلافه أعنی: لم یعملوا به مع استحبابه فکون عمل المسلمین علی الاخفات لا ینافی مع الاستحباب «۱» لیس فی محله لما قلنا من أنّ عمل الخارجی إن کان هو الاخفات کما یظهر من الروایة الثالثة المتقدّمة من کون الجهر أمر مستنکرا عند المسلمین فمع عموم الابتلاء و عدم ردّ ظاهر یکشف ذلک عن عدم کون الجهر مطلوبا وجوبا و لا استحبابا «۲» و علی کلّ حال نقول: بأنّ لسان روایات الباب کما عرفت مختلف فبعضها یدلّ علی وجوب الجهر و بعضها علی حرمته فهل یمکن أن یجمع بینهما بجمع عرفی أولا؟

قد یقال: بامکان الجمع و رفع التعارض من بین بدعوی أنّه بعد کون الجهر فی صلاة الجمعة واجبا کما مر منا، یقال: بأنّه یحمل روایة الجمیل و محمد بن مسلم الدالّتان علی النهی عن الجهر فیها علی نفی الوجوب بقرینة روایات الآمرة بالجهر فیها، بأن یقال: إنّ مفادهما بقرینة هذه الروایات هو أنّ الجهر یکون واجبا إذا کانت

---

(۱)- مصباح الفقیه، کتاب الصّلاة، ص ۳۰۰.

(۲)- أقول: الحق عدم دلالة کون عمل المسلمین علی الاخفات بمجرده دلیلا علی نفی وجوب الجهر کما قال فی المصباح و لا علی کون الاخفات هو الوظیفة کما أفاد سیدنا الاستاد مد ظله العالی، لأنّه مضافا إلی امکان منع العمل هکذا، نقول: لیس العمل دلیلا علی کونه مستندا عمل رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم، و أمّا عدم بیان رد عملهم من ناحیة المعصوم علیه السّلام فأوّلا یمکن أن یکون لأجل التقیة و ثانیا یکفی بیانا بعض الروایات المتقدمة الدالّة علی جواز الجهر و وجوبه فیها. (المقرر)

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۵۵

خطبة یعنی: تکون الصّلاة صلاة الجمعة و أمّا إذا کانت ظهرا فلا یجهر فیها الامام أی: لا یجب الجهر فیها.

أو یقال بقرینة روایات الدالّة علی الجواز بأنّه و إن قلنا بأنّ الجهر فی صلاة الجمعة مستحبا، فالنهی عن الجهر یحمل علی عدم الاستحباب و لا ینافی عدم الاستحباب مع الجواز بمعنی الاعم.

أو یقال: بأنّ النهی عن الجهر فی الروایتین فی صلاة الظهر من یوم الجمعة یکون فی مقام دفع توهّم الوجوب فلا یکون نهیا تحریمیا، فتکون نتیجة الجمع هو عدم حرمة الاخفات و عدم وجوبه غایة الأمر إن قلنا بوجوب الجهر فی الجمعة فالنهی عن الاخفات فی ظهرها لا تدلّ إلّا علی عدم وجوب الجهر فیها بقرینة ما یقابلها من الروایات فلا ینافی النهی مع استحبابها، خصوصا إن کان النهی دفعا لتوهم الوجوب و إن کان الجهر فی صلاة الجمعة مستحبا، فمعنی النهی عن الجهر فی ظهرها هو عدم استحباب الجهر فیها، فبقرینة باقی الروایات نقول بجواز الجهر لا باستحبابه فعلی کل حال یرفع الید عن ظاهر النهی فی الخبرین بالنصّ علی الجواز فی سایر الروایات و هذا جمع عرفی یقال فی مقامات کثیرة.

[فی الجمع بین الروایات]

و لکن فی الجمع بین الطائفتین من الروایات بهذا النحو تأمّل لأنّه مع تأمل فی روایة جمیل و محمد بن مسلم الدالّتان علی حرمة الجهر

فى حدّ ذاتهما يرى أنّهما غير قابلين لهذا الجمع و العرف لا يساعد معه، فإن محمد بن مسلم أو جميل الراويان للروايتين بعد ما سمعا الكلام عن المعصوم عليه السّلام هل فهما من قوله (و لا يجهر الامام) عدم وجوب الجهر على الامام حتّى يقال: بأنّ النهى قابل للحمل على عدم وجوب الجهر أو لم يفهما منه إلّا عدم جواز الجهر فالعرف بعد ما يراجع هذا النهى و يراجع الأمر الوارد بالجهر فى الطائفة المعارضة لهاتين الطائفتين هل يرى أنّ المتكلم فيهما

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۵۶

أراد شيئا واحدا، و هو عدم الوجوب أو يفهم التعارض بين الأمر بالجهر و النهى عنه فما يأتى بالنظر هو التعارض بين الطائفتين و عدم كون هذا الجمع عرفيا.

اذا لا يمكن الجمع بينهما بهذا النحو المذكور و تكون متعارضين فكما حقق فى محلّه إن كان لاحدهما مرجح من المرجحات يصير سببا لترجيحه و طرح ما يقابلها، و إلّا فالحكم هو التخيير أو التساقط على الكلام فيه فعلى هذا نقول: بأنّ الترجيح يكون مع رواية محمد بن مسلم و جميل لأنّ المشهور أفتوا على طبقهما بل كان عليه عمل المسلمين كما ينادى بذلك الرواية الاخرى من محمد بن مسلم المذكورة فى ضمن الروايات المتقدمة الدالّة على أنّ الجهر كان أمرا مستنكرا، فالترجيح معهما، فكما قلنا سابقا فى حاشية العروة: الحق هو الاخفات فإنّه لو لم يكن أقوى فلا أقلّ من كونه أحوط. «۱»

الفرع الثالث: لا إشكال فى عدم وجوب الجهر على النساء

اشارة

فى ما يجب الجهر فيه على الرجال لدلالة بعض الروايات عليه «۲»، لأنّ الرواية الثالثة منها تدلّ على عدم وجوبه عليهنّ، مضافا إلى كون ذلك مفتى به الأصحاب.

و ليس الوجه فى ذلك ما قيل: من أنّ فى الروايات قال (رجل) فلا يجب الجهر على النساء لأنّه إن كان المدرك هذا فقط فليس ذكر الرجل مخصّصا مثل ساير الموارد.

---

(۱)- أقول: أمّا أوّلا- ما أفاده مدّ ظلّه من عدم إمكان جمع عرفى بين الطائفتين من الروايات بحمل النهى الوارد فى رواية جميل و محمد بن مسلم على عدم الوجوب بقرينة الأخبار المجوّزة فتكون نتيجه الجمع جواز الجهر. (المقرّر).

(۲)- فارجع الباب ۳۱ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۵۷

[العمدة فى عدم وجوب الجهر على النساء]

و العمدة ما قلنا من أنّه أوّلا تدلّ عليه رواية على بن جعفر المذكورة «۱» و ضعف سند الرواية الدالّة على ذلك تنجبر بعمل الاصحاب فلا مجال للاشكال فى عدم وجوبه عليهن.

و ثانيا اشتهار ذلك بين الأصحاب.

و أمّا وجوب الاخفات عليهنّ فلا وجه له لعدم دليل عليه (و الأصل البراءة عن الوجوب) نعم جهرها مع سماع الأجنبى صوتها، فإن قلنا بعدم إشكال فى إسماع صوتها فلا- إشكال و أمّا إن قلنا بعدم جواز إسماع صوتها الاجنبى فحيث إنّ التكليف باخفاء صوتها عن الأجنبى يكون حكما تكليفيا لا وضعيا، فيدور فساد صلاتها فى صورة الجهر مع إسماع صوتها الاجنبى و عدم فسادها، مدار منافات الجهر مع قصد التقرب و عدمه، لأنّ الجهر منهى فمع كونه منهيا عنه لا يصير مقربا و إن قلنا بجواز اجتماع الأمر و النهى لما قلنا غير

مرة من فساد صلاتها من باب عدم كون صلاتها مقربا فى هذا الحال فافهم.

الفرع الرابع: لو جهر فى موضع الاخفات أو اخفى فى موضع الجهر

اشارهٔ

فهل تبطل الصّلاهٔ أولا؟ و قبل الشروع فى بيان حكم المسألهٔ و جهاتها نذكر الروايتين المربوطتين بالمقام فنقول بعونه تعالى:

الاولى: ما رواها حريز عن زرارهٔ عن أبى جعفر عليه السّلام فى رجل جهر فيما لا ينبغى الإجهار فيه، و اخفى فى ما لا ينبغى الاخفاء فيه، فقال: أىّ ذلك فعل متعمدا فقد نقض صلاته و عليه الاعادهٔ فإن فعل ذلك ناسيا أو ساهيا أو لا يدرى، فلا

---

(۱)- الروايهٔ ۳ من الباب ۳۱ من ابواب القراءهٔ فى الصلاهٔ من الوسائل.

تبيان الصلاهٔ، ج۵، ص: ۲۵۸

شيء عليه، و قد تمت صلاته). «۱»

الثانيهٔ: ما رواها حريز عن زرارهٔ عن أبى جعفر عليه السّلام (قال: قلت له: رجل جهر بالقراءهٔ فى ما لا ينبغى الجهر فيه، أو أخفى فى ما لا ينبغى الاخفاء فيه، و ترك القراءهٔ فى ما ينبغى القراءهٔ فيه، أو قرء فى ما لا ينبغى القراءهٔ فيه، فقال: أىّ ذلك فعل ناسيا أو ساهيا فلا شيء عليه). «۲»

[فى ذكر مقامات فى المسألهٔ]

اشارهٔ

إذا عرفت ذلك يقع الكلام فى المسألهٔ فى مقامات:

المقام الأوّل:

اشارهٔ

لا إشكال فى شمول الروايهٔ من جهر فى موضع الاخفات أو بالعكس ساهيا أو ناسيا، أو لا يدرى و تذكر بعد الصّلاهٔ، فلا يجب عليه الاعادهٔ، و كذا لو تذكر بعد مضى محل تداركه، مثل ما إذا دخل فى الركوع، لأنّه لو كان الجبران و إتيان القراءهٔ واجبا عليه يلزم إعادهٔ الصّلاهٔ لأنّه بعد الصّلاهٔ أو بعد الدخول فى الركن إن كان الجهر فى موضع الاخفات أو الاخفات فى موضع الجهر غير مغتفر فتجب اعادهٔ الصّلاهٔ و المستفاد من الروايهٔ عدم وجوب إعادتها إذا وقع ذلك ساهيا أو ناسيا أو لا يدرى.

و أمّا لو جهر فى موضع الاخفات، أو أخفى فى موضع الخبر ناسيا أو ساهيا أو لا يدرى و لم يمض محل التدارك مثل ما فعل ذلك و لم يدخل بعد فى الركوع، أو أتى ببعض الفاتحهٔ أو السورهٔ كذلك و الحال أنّه فى بعضها الاخرى مثلا فى صلاهٔ الغداهٔ قرء (الْحَمْدُ لِلّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ) إخفاتا، و تذكر و هو مشغول بقراءهٔ (الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ) فهل يجب عليه تدارك ما قرء على خلاف النحو الواجب عليه أولا، بل وقع ما وقع

---

(۱)- الروايهٔ ۱ من الباب ۲۶ من ابواب القراءهٔ من الوسائل.

(۲)- الروايهٔ ۲ من الباب ۲۶ من ابواب القراءهٔ من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج‌۵، ص: ۲۵۹

صحيحا و لا شي‌ء عليه.

اعلم أنّ مفاد الرواية الاولى هو أنّ من جهر فى موضع الاخفات أو العكس إن كان عن عمد فقد نقض صلاته و عليه الاعادة و مفهوم ذلك و هو الّذى أداه عليه السّلام بنحو المنطوق و ذكرها و فرع بفاء التفريع و هو أنّه إن كان ناسيا أو ساهيا أو لا يدرى فلا شي‌ء عليه و قد تمت صلاته فإذا نظر إلى الفقرتين الواقعتين فى جواب السؤال يرى أنّ مفاد الفقرة الاولى حكم أداه بصورة المنطوق و حيث كان لهذا المنطوق مفهوما، فتعرض له و صرح به فى الفقرة الثانية فكلما اعتبر من القيود و الأحكام فى الفقرة الاولى اعتبره فى الفقرة الثانية، غاية الأمر فى الأولى ذكر قيدا و هو العمد و حكم بحكم و فى الثانية مع عدم القيد المذكور حكم على عدم الحكم المذكور فى الفقرة الاولى.

فعلى هذا نقول: بأنّه بعد الحكم بوجوب الاعادة فى الفقرة الاولى إذا فعل ذلك متعمدا، فقهرا نفهم أنّ مورد المفهوم يكون كل مورد كان قابلا للاعادة نفاها فعلى هذا لا بد و أن تكون الفقرة الثانية متعرضة لكل صورة لو لم يكن الحكم بعدم الاعادة كانت مورد الاعادة، و بعبارة اخرى لو لم يكن حكم الشارع بعدم شي‌ء عليه و إتمام صلاته لكان اللازم عليه اعادة الصّلاة غاية الأمر نفى الاعادة فلازم ذلك هو كون الصورة الثانية و هو ما فعل ذلك ساهيا ناسيا أو لا يدرى و تذكر قبل مضى محل تداركه غير داخل فى الفقرة الثانية من الرواية لأنّ فى هذه الصورة لا يوجب فعل ذلك لا عادة الصّلاة بل الواجب إعادة ما قرأ على غير ترتب الواجب عليه من الجهر أو الاخفات.

و بعبارة اخرى نكشف من الأمر بالاعادة فى الفقرة الاولى من الرواية أنّ مورد الثانية لا بد و أن يكون كل مورد يوجب عدم اغتفار الجهر فى موضع الاخفات

تبيان الصلاة، ج‌۵، ص: ۲۶۰

أو العكس إعادة الصّلاة فحكم عليه السّلام بعدم وجوب الاعادة و هذه الصورة خارجة عن المفروض فى الفقرة الثانية و لأجل هذا نقول: بعدم شمولها لها «۱».

و السؤال و إن كان مطلقا و الفقرة الاولى و إن كانت تشمل هذه الصورة و لكن (عليه الاعادة) فى الفقرة الاولى يوجب تخصيص الحكم فى الفقرة الثانية (بأنّه قد

---

(۱)- أقول: قلت بحضرته مدّ ظلّه العالى: بأنّ قوله عليه السّلام فى الفقرة الثانية (لا شي‌ء عليه) يدلّ على عدم شي‌ء عليه إذا فعل ذلك نسيانا أو سهوا أو لا يدرى مطلقا سواء مضى محل التدارك لا، و أمّا ما افاده من أنّ قوله عليه السّلام فى الفقرة الاولى (و عليه الاعادة) دليل على أنّ مورد الجواب فى الفقرة الثانية يكون فى ما يقبل الاعادة و عدمها فقال (لا شي‌ء عليه) أى لا إعادة عليه فعلى هذا لا تشمل موردا يبقى محل التدارك، فعندى مورد الاشكال و قلت بحضرته مدّ ظلّه، و هو أنّه لا إشكال فى أنّ السؤال يكون مطلقا بمعنى: أنّ قوله جهر فى ما لا ينبغى الاجهار فيه الخ يكون السؤال عن الجهر فى غير مورده، فهو سؤال مطلق و الفقرة الاولى أيضا مطلق لشموله لصورة تذكره بعد الصّلاة و لصورة تذكره بعد مضى محل التدارك، و لصورة لم يمض محل التدارك، و لهذا لو قرء آية من آيات الفاتحة أو السورة أو كلمة منهما جهرا فى مورد يجب الاخفات أو عكسه عامدا تبطل الصّلاة و عليه الاعادة فلا بدّ و أن تكون الفقرة الثانية مطلقا أيضا تشمل لصور الثلاثة أمّا أوّلا فلأنّ مقتضى كون الفقرة الثانية هى مفهوم الفقرة الاولى هو شموله للصور الثلاثة لأنّ المفهوم موافق مع المنطوق فى الاطلاق و التقييد و لا فرق بينهما إلّا من حيث إثبات حكم فى المنطوق لموضوع مع وجود القيد، و عدم الحكم مع عدم القيد ففى المقام أمر بوجوب الاعادة فى ما جهر فى موضع الاخفات أو عكسه إذا فعل متعمدا فى جميع الصور، ففى الفقرة الثانية ليس عليه شي‌ء لعدم كون ذلك معتمدا فى جميع الصور، و ثانيا بعد كون ظاهر السؤال هو السؤال عن مطلق

الصور، و الظاهر من الفقرة الاولى هو جميع الصور فى الحكم بالاعادة فى حال العمد فإن لم تكن الصورة الّتى لم يمض محل التدارك داخلا فى الجواب فى الفقرة الثانية، فلازمه عدم جواب الامام عليه السّلام عن صورة وقوع تلك الصورة سهوا أو نسيانا أو لا يدرى، و هذا خلاف الظاهر فلاجل ذلك نقول بشمول الرواية لجمع الصور، و لم يقبل مدّ ظلّه ما قلت، و قال: و السؤال و إن كان ... (كما فى المتن). (المقرّر)

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۶۱

تمت صلاته و لا شيء عليه) على مورد يقبل عدم الاعادة و أنّه و إن كانت الفقرة الثانية غير محكوم بحكم عدم شيء عليه، كان عليه الاعادة فلهذا لا تشمل هذه الصورة.

و أمّا الرواية الثانية فيحتمل قويا كونها متحدة مع الرواية الاولى و إن كان بين متنهما اختلاف، لأنّ راويهما زرارة و راوى عنه فى كليهما هو حريز فيبعد بالنظر أنّ زرارة سئل عن هذه المسألة مرتين، فمع هذا الاحتمال لا يسلم كونهما روايتين، و بعد كونهما رواية واحدة لا ندرى بأنّ ما صدر عن المعصوم عليه السّلام هو ما فى المتن الاولى أو الثانية فلا بدّ من الأخذ بما هو المتيقن من النقلين «۱».

[فى ذكر الوجوه فى الباب]

ثمّ اعلم بأنّ دخل الجهر و الاخفات فى الصلوات الجهرية و الاخفاتية و اعتبارهما فيهما ثبوتا مع قطع النظر عن مقام الاثبات يتصور على وجهين:

الوجه الأوّل: أن يكونا دخيلين فى نفس الصّلاة بدون توسيط القراءة و بعبارة اخرى يكون فى عداد ساير ما يعتبر فى الصّلاة شرطا أو شطرا، و بعبارة ثالثة هما معتبران فى نفس الصّلاة فى قبال القراءة فكما أنّ القراءة ممّا تعتبر فيها هكذا الجهر و الاخفات معتبر ان فيها و ان كان محلهما حال القراءة و لكنهما أمران معتبران فى حيال القراءة فى الصّلاة.

الوجه الثانى: أن يكونا دخيلين فى الصّلاة بتوسيط القراءة بمعنى: أنّهما

---

(۱)- أقول: أمّا أوّلا فقد عرفت أنّ الرواية الاولى بإطلاقها تشمل لهذه الصورة و ثانيا كانت الرواية الثانية عين الاولى فما أفاده مدّ ظلّه العالى فى محله، و لكن إن كانت غير الاولى ففيها لا يأتى ما بينه مدّ ظلّه فى الرواية الاولى، لعدم تعرضها إلّا لصورة فعل ذلك نسيانا أو سهوا و قال (لا شيء عليه) فافهم). (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۶۲

شرطان للقراءة و بعبارة اخرى يعتبر فى القراءة المعتبرة فى الصّلاة أن تكون جهرا فى بعض صلواته و إخفاتا فى بعضها، فبناء عليه هما من شرائط القراءة.

فعلى الاحتمال الأوّل مع فرض دلالة رواية زرارة على وجوب الاعادة على من جهر فى موضع الاخفات أو العكس ان كان فعله متعمدا، و عدم شيء عليه إن فعل ذلك ناسيا أو ساهيا أو لا يدرى نقول: بأنّ مقتضى القاعدة هو أنّه لو قرء بعض الفاتحة أو السورة حتّى كلمة منها، و كان محل التدارك باقيا أعنى: لم يدخل فى ركن لا يجب عليه تداركها، و تصح الصّلاة مع تركه الجهر و الاخفات، لأنّه على الاحتمال الأوّل كان محل إتيان الجهر أو الاخفات حال القراءة فمع إتيان القراءة و عدم إتيان أمر آخر معتبرا فى الصّلاة فى حيال القراءة فالقراءة المعتبرة أتى بها، و سقط أمرها، و الجهر مضى محله، لأنّه لا يمكن إتيانه إلّا فى ضمن القراءة الواجبة و على الفرض أتى بالقراءة الواجبة و لا ينقلب ما وقع عما وقع عليه فبقاء وجوب الجهر مع ذلك غير معقول لعدم امكان إتيانه فى محله، لأنّ محله كان حال الاتيان بالقراءة و القراءة الواجبة وجدت على الفرض، و إتيان فرد آخر من القراءة مع الجهر لا يفيد أيضا، لأنّ هذا الفرد ليس الفرد الواجب من القراءة الّذى كان محل الجهر أو الاخفات.

فبناء على هذا لا يجب عليه الاعادة فى هذه الصورة لرواية زرارة و لا يجب تداركه لعدم إمكان تداركه لفوت محل تداركه بعد القراءة، فتكون النتيجة عدم وجوب تدارك الجهر أو الاخفات لو تركهما ناسيا أو ساهيا أو لا يدرى فى صورة عدم مضى محل تداركه، أى: عدم دخوله فى الركن لو قلنا بكونهما دخيلا فى نفس الصّلاة لا فى القراءة المعتبرة فى الصّلاة.

و أمّا لو ترك أحدهما متعمدا و لم يدخل فى الركوع سواء ترك فى كل القراءة،

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۶۳

أو فى بعضها حتّى فى كلمة و دخل فى كلمة اخرى، و فرض كونهما دخيلان فى نفس الصّلاة، و فرض دلالة رواية زرارة على وجوب الاعادة فبطلان الصّلاة و وجوب الاعادة يمكن أن يكون لأجل أنّه زاد فى صلاته، لأنّ القراءة الواقعة على غير وصف الجهر لا تقبل لأن تصير جزء لأنّ بها ترك الجهر الواجب أو اخفات الواجب، فما أتى من القراءة بعد عدم قابليتها لأن تصير جزء الصّلاة تكون زيادة فيها، فتبطل الصّلاة أو من باب أنّ ذلك تشريع محرم، لأنّه أتى بالقراءة متعمدا اخفاتا مثلا مع كون الواجب الجهر بها أو بالعكس، فتبطل بها الصّلاة، أو لأنّه ترك الجهر الواجب أو الاخفات المعتبر ان فى الصّلاة عمدا، أو لأنّه أتى بالمانع و هو الجهر فى محل الاخفات أو العكس، و هذا من الموانع الّتى بها تبطل الصّلاة.

لا يخفى عليك أنّ ظاهر رواية زرارة كون البطلان و وجوب الاعادة مستندا إلى ترك الجهر فى ما ينبغى الجهر فيه، أو الاخفات فى ما ينبغى الاخفات فيه، لا من باب الزيادة و لا من باب التشريع كما تو همه بعض و لا من باب إيجاد المانع «۱» هذا كله لو قلنا بكون الجهر و الاخفات دخيلا فى نفس الصّلاة بدون توسيط القراءة.

و أمّا بناء على الوجه الثانى، أعنى: كونهما دخيلين فى القراءة و من شرائطها، فنقول بعونه تعالى: أنّه لو ترك الجهر أو الاخفات ناسيا أو ساهيا أو لا يدرى، فكما

---

(۱)- أقول: قلت بحضرته مدّ ظلّه العالى: بأنّ الظاهر من قوله فى السؤال (جهر فى ما لا ينبغى الاجهار فيه الخ) و قوله عليه السّلام (أىّ ذلك فعل متعمدا الخ) هو استناد وجوب الاعادة إلى نفس الجهر فى ما لا ينبغى الاجهار فيه، و هو ظاهر فى أنّ نفس الجهر فى محل الاخفات أو العكس صار موجبا لوجوب الاعادة و هذا مبطل للصّلاة لا ترك الاخفات أو ترك الجهر كما أفاد مدّ ظلّه، و قلت بحضرته و تم البحث و لم يتعرض بعد لذلك فتأمل. (المقرّر)

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۶۴

قلنا تكون رواية زرارة متعرضة لصورة الاعادة و عدمها بمعنى: أنّ قوله فى الفقرة الاولى بوجوب الاعادة و نقض الصّلاة إذا ترك أحدهما عامدا نكشف أنّ الفقرة الثانية الّتى تكون فى الحقيقة مفهوم الفقرة الاولى تعرضت لصورة يوجب ترك أحدهما نسيانا أو سهوا أو لا يدرى إعادة الصّلاة لو لا هذه الرواية فقال (لا شىء عليه) أى: لا تجب الاعادة فلم تكن الرواية متعرضة لصورة لا يوجب تركهما إعادة الصّلاة، و هو ما ترك أحدهما و لم يمض محل تداركهما. «۱»

فظهر لك ممّا مرّ أنّه إن قلنا بكون الجهر و الاخفات ممّا لهما دخل فى أصل الصّلاة ففى صورة ترك أحدهما ناسيا أو ساهيا أو لا يدرى فلا بدّ أن نقول: بعدم وجوب اعادة الصّلاة و عدم لزوم تداركهما و لو تذكر قبل الركوع، لأنّ تداركهما لا يمكن إلّا بتدارك القراءة، و هى وقعت على الفرض جزء و بعد وقوعها جزء لا تنقلب عما وقعت عليه، فلا يمكن تداركهما فى حال القراءة الّتى تقع جزء الصّلاة، فإن كان الجهر و الاخفات واجبا فى هذا الحال، فلا يمكن إتيانهما إلّا بابطال ما بيده من الصّلاة ثمّ إعادتها، و الحال أنّ رواية زرارة تدلّ على عدم وجوب الاعادة و إن قلنا بدخلهما فى القراءة، فلا تعرض لرواية زرارة لهذه الصورة لأنّها متعرضة لصورة لو لا الرواية كان الواجب اعادة الصّلاة فيها هذا.

[فى كون عمل رسول اللّه ص على الجهر و الاخفات لا يدلّ على كونهما من شرائط القراءة]

نعم، هنا كلام آخر، و هو أنّه لا دليل لنا على كون الجهر و الاخفات دخيلين فى القراءة من الصّلاة و كونهما من شرائطها، بل يمكن كونهما ممّا يكون دخيلا فى أصل الصّلاة بدون توسيط القراءة، لأنّ عمدة الدليل فى وجوب الجهر و الاخفات فى مواضعها على ما بيناها هى عمل النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و المسلمين من بعده، و ليس فى البين ما

(۱)- أقول: ما يخطر بالبال كما قلت شمول رواية زرارة لهذه الصورة. (المقرّر)

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۶۵

يدلّ على أنّ المواظبة على اتيانهما و عدم تركهما هل يكون من باب دخلهما فى الصّلاة أو من باب دخلهما فى القراءة، و مجرد إتيانهما و كون محلهما حال القراءة، بل و مجرد دلالة بعض الروايات بأنّه يجهر فى القراءة أو يخفى بها، لا تدلّ على كونهما من شرائط القراءة.

فعلى هذا لو لم نقول بكون الظاهر كونهما ممّا اعتبر فى الصّلاة فلا وجه لأن نقول بكونهما معتبرين فى قراءة الصّلاة، و بعد ذلك يقال: بأنّ القدر المسلم من العمل الذى هو عمدة الدليل فى الجهر فى بعض الصلوات و الاخفات فى بعضها ليس إلّا على كونهما معتبرين فى أصل الصّلاة فى عداد ساير الأجزاء و الشرائط.

فعلى هذا تكون النتيجة هو أنّه لو قرء الشخص ناسيا أو ساهيا أو لا يدرى القراءة جهرا فى موضع الاخفات أو بالعكس، و لم يدخل بعد فى الركوع، فلا تجب إعادة ما قرء على خلاف الوجه الواجب عليه، و لا تجب إعادة الصّلاة، أمّا عدم وجوب إعادة الجهر أو الاخفات باعادة القراءة فلعدم إمكان إعادتهما إلّا باعادة الصّلاة، لأنّ إتيانهما فى حال القراءة الواجب غير ممكن إلّا بافساد الصّلاة و إعادتها ثانيا على وجهها، و على الفرض تدلّ رواية زرارة على عدم وجوب إعادة الصّلاة، فلا تجب اعادة الصّلاة، فافهم.

المقام الثانى:

اشارة

قد عرفت بأنّ فى المسألة روايتين تنتهى سندهما إلى حريز، و هو يروى عن زرارة و هو يروى عن أبى جعفر عليه السّلام و من المحتمل كونهما رواية واحدة كما أنّه من المحتمل كونهما روايتين.

و على كل حال تعرض فى إحداهما لخصوص صورة النسيان و السهو و تعرض فى الاخرى فى مقام الجواب لصورة العمد فى الفقرة الاولى، و لصورة النسيان

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۶۶

و السهو و لا يدرى فى الفقرة الثانية فما ينبغى التكلم فيه فى هذا المقام هو أنّ المراد من المتعمد الّذى وجب عليه الاعادة هل هو الّذى يكون قاصدا إتيان الفعل فقط، أو الّذى يكون قاصدا إلى الفعل و العنوان، أعنى: قاصدا إلى الجهر فى محل الاخفات، أو الاخفات فى موضع الجهر.

و بعبارة اخرى بعد كون الناسى من يصدر عنه الفعل من باب نسيانه الشىء، و لكن يكون هذا الشى موجودا فى خزينته (و بعبارة اخرى فى الحس المشترك)، و الساهى هو الّذى غفل عن الشىء أصلا و يجرى شىء على لسانه و يتكلم به، فالمتعمد هو الّذى يكون ملتفتا إلى الشىء و غير غافل عنه.

فالناسى فى المقام هو الّذى كان عالما بحكم الجهر و الاخفات و بموضعهما، و يكون حين صدور الفعل عنه على خلاف وجه ما علم به محفوظا فى الخزينة و لكن ينسى الحكم أو الموضوع أو كليهما، فيصدر عنه القراءة على خلاف ما قرره الشارع.

و الساهى هو الّذى كان عالما سابقا، و لكن غفل كلية عما علم به، بحيث لا يكون الموضوع و الحكم، أو الموضوع، أو الحكم موجودا فى خزينته، ففى مقام القراءة مع غفلته يجهر فى محل الاخفات أو بالعكس بدون توجه، بل يكون صرف سبق اللسان.

ففى مقابل الناسى و الساهى يكون المعتمد، فالمتعمد هل هو الّذى يصدر عنه الجهر أو الاخفات، لا على وجه النسيان و لا السهو، بل مع القصد و التوجه بالجهر أو الاخفات يجهر أو يخفى، أو يكون المتعمّد فى مقابلهما و فى مقابل الجاهل، و هو الذى لم يكن عالما لا بالموضوع و لا بالحكم او بأحدهما، فيكون المراد من المتعمد على هذا هو الّذى يصدر عنه الفعل مع القصد و التوجه إلى الجهر و الاخفات و الى حكمهما

و مع ذلك يجهر فى محل الاخفات أو بالعكس.

لا يبعد كون الظاهر من المتعمد فى حدّ ذاته هو الأوّل أعنى: من يكون قاصدا إلى الفعل بمعنى: أنّه يصدر عنه الجهر الاخفات عن قصد سواء علم بكون ما يأتى به من الجهر أو الاخفات على خلاف حكم الشارع أم لا، و سواء علم بعدم كون هذا الموضع الّذى يجهر فيه، أو يخفى فيه محل الجهر أو الاخفات أم لا، و بعبارة اخرى سواء علم بالحكم بالموضوع أو لا يعلم بهما أو بأحدهما.

فعلى هذا قد يشكل فى شمول الرواية للجاهل مضافا إلى أنّه بعد ما قلنا من أنّ منشأ العمدة فى وجوب الجهر و الاخفات فى الصّلاة هو العمل، و كيف يمكن أن يخفى العمل على مسلم حتّى يسأل عن وظيفته و يجيب عليه السّلام بمعذورية الجاهل، لأنّ العمل كان على الجهر فى صلاة الغداة و المغرب و العشاء، و الاخفات فى صلاة و الظهر و العصر فمع هذا العمل يبعد كون جاهل بالحكم أو بالموضوع إلّا أن يقال: بأنّ المراد ليس من يجهل العمل، بل مع علمه بعمل المسلمين لا يدرى الوجوب.

[ليس فى كلمات القدماء تعرض لصورة الجهل]

فلأجل ما قلنا قد يقع الاشكال فى النظر بدوا فى شمول الرواية للجاهل، و بعد ما راجعنا كلام القدماء قدس سرّه رأينا عدم فتوى و تعرض منهم إلّا للناسى و الساهى، و ليس فى كلماتهم تعرض لحكم الجاهل، و ما يرى فى كلماتهم يكون موافقا مع مضمون رواية اخرى من زرارة المتقدمة المتعرضة لخصوص السهو و النسيان، و لا يرى منهم عمل على طبق هذه الرواية المشتملة لصورة الجهل بقوله عليه السّلام (أو لا يدرى) فهل يعدّ ذلك إعراضا منهم عن هذه الرواية أم لا؟

[فى ذكر الاشكالين فى المورد]

و لكن مع ذلك نقول: بأنّه ما يرى من شمول الرواية للجاهل، و حكمهم بكونه كالناسى و الساهى فى ما نحن فيه من المحقّق رحمه اللّه و العلّامة رحمه اللّه و من تأخر عنهما، و كون

ذلك مسلما بينهم تقريبا، فلا يمكن طرح هذه الرواية و أن لا يعمل بها، و ما قلنا من الاشكالين يمكن دفعهما.

أمّا الاشكال الأوّل: فنقول: بأنّ الفقرة الاولى من الرواية المتعرضة لصورة العمد و إن كانت فى حدّ ذاتها ظاهرة فيمن يكون صدور الفعل عنه عن القصد سواء كان ملتفتا و قاصدا العنوان أو لا و لو لم تكن فى الرواية الفقرة الثانية و اكتفى عليه السّلام بذكر الفقرة الاولى كان الجاهل خارجا، لأنّ المفهوم الفقرة الاولى لا يشمل إلا الناسى و الساهى لظهور المتعمد فى الفقرة الاولى لما يقابلهما فقط، و لكن مع ذكر الفقرة الثانية و ذكر (لا يدرى) فإنّ تقل بالناسى و الساهى فقط يكون مفهوم الفقرة الاولى، لا ينافى مع ذلك لشمول الحكم للجاهل، لأنّه ذكر عليه السّلام حكم مورد آخر يكون حكمه مثل الناسى و الساهى بعدهما بصورة العطف، فمع تصريح الامام عليه السّلام بقوله (لا يدرى) لا يبقى إشكال فى شمول الرواية للجاهل.

و أمّا الاشكال الثاني: و هو استبعاد كون شخص جاهلا بعمل المسلمين يصير مورد السؤال و الجواب فأيضا قابل للدفع، لأنّه مع التزام العامة بعدم وجوب الجهر و الاخفات، و كونهما مستحبين لا واجبين عندهم، فلا بعد فى ان يكون بعض الناس، من أجل ما يرى من التزامهم خارجا بالاستحباب، فى الجهالة فى حكم المسألة، و لهذا وقع مورد السؤال و الجواب، فمما ذكرنا يظهر لك شمول الرواية للجاهل بالموضوع و الحكم، ثمّ إنّه لا فرق فى الجاهل بالحكم بين من يكون جاهلا مركبا، و بين من يكون غير ملتفت أصلا بالحكم.

و هل تشمل الرواية الشّاك، و هو الّذى لا يكون جاهلا بالحكم بالجهل المركب، مثل من يكون ملتفتا مثلا بالعمل المسلمين بالجهر فى بعض الصلوات

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۶۹

و الاخفات فى بعضها، و لكن يكون مرددا فى أنّ ذلك يوجب وجوبهما أم لا، فمع هذا الشك جهر فى موضع الاخفات أو بالعكس، أو لا تشمله.

[فى ان لا تشمل الرواية للشاك لا صدرها و لا ذيلها]

لا يخفى عليك بأنّ قوله عليه السّلام (لا يدرى) لا يشمل الشاك (لأنّ من يكون لا يأتى بأحد طرفى شكه إلّا بعنوان الرجاء و الاحتياط، لا بعنوان الجهر فى ما لا ينبغى الجهر فيه أو عكسه، فلفظ (لا يدرى) و إن كان بنظر البدوى قابلا لأن يشمل الشاك، لكن بعد التأمل فى الفقرة الاولى، و تقابلها مع الفقرة الثانية، و عدم كونه متعمدا، لعدم كون جهره فى محل الاخفات أو بالعكس من باب ما يفعله المتعمد- لأنّ المتعمد فى الرواية بعد ضم الفقرة الثانية بالاولى و هو من يصدر عنه الفعل عن قصد و التفات إلى الفعل، و إلى كونه فى ما لا ينبغى و على خلاف وضعه المشروع، حيث إنّه بعد شمول لا يدرى للجاهل بالحكم و الموضوع، يكون المراد من المعتمد هو خصوص من يكون قاصدا الى الفعل و الى عنوان كون هذا الفعل على خلاف ما حكم الشرع- فعلى هذا نقول: بأنّ الشاك غير داخل لا فى صدر الرواية و لا فى ذيلها.

أمّا الصدر فلأنّه ليس متعمدا، لأنّه لا يجهر فى محل الاخفات أو بالعكس إلّا من باب الرجاء أو الاحتياط لا بعنوان كونه فى غير ما ينبغى، و أمّا الذيل فلأنّ الذيل يكون مقابل الصدر، فبعد كون الصدر هو من يدرى الفعل مع عنوانه، فالمراد من الذيل هو من لا يدرى ذلك، أى: يكون جاهلا بذلك، فقوله (لا يدرى) منصرف من الشاك، لأنّ الشاك ليس عامدا و لا غير عامد أى الناسى و الساهى و الجاهل، لأنّه ليس إتيانه بشىء لا ينبغى فعله لا عن تعمد، و لا غير تعمد بل يكون

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۷۰

إتيانه الفعل بعنوان الرجاء و الاحتياط. «۱»

و أمّا من يكون عالما بالحكم و لكن لا يعلم بمحله، و بعبارة اخرى يكون جاهلا بالموضوع- مثلا يعلم بأنّ بعض الصلوات يجب الجهر فيه، و بعضها يجب الاخفات فيه، و لكن لا يدرى بأنّ محل الجهر و موضوعه هو صلاة الغداة و المغرب و العشاء، و موضوع الاخفات هو الظهر و العصر، فأخفى فى محل الجهر، أو بالعكس- فهذه الصورة بعيد خارجية فى الغاية، لأنّه مع العمل المستمر على الجهر فى بعض الصلوات و الاخفات فى بعضها، كيف يخفى على أحد محل الجهر و الاخفات (و لكن مع ذلك لو اتفق هذا الفرض، فيكون من قبيل الجهل بالموضوع لا يجب عليه الاعادة بمقتضى رواية زرارة المتقدمة. «۲»

---

(۱)- أقول: هذا حاصل ما استفدت ممّا قاله ظله العالى فى وجه خروج الشاك إلّا دعوى الانصراف، و أمّا ما ذكر فى وجه الانصراف فلم أفهم، لأنّه على ما أفاده مدّ ظلّه سابقا يكون الظاهر من المتعمد هو الّذى يقصد الفعل و إن لم يقصد العنوان و (لا يدرى) جملة واقعة بعد الذكر الناسى و الساهى الّذى يكون مفهوم الفقرة الاولى، و بين حكم (لا يدرى) لكونه كالناسى و الساهى، لا أن يكون (لا

يـدرى) فى مقابل المعتمـد، فعلى هـذا نقول فى وجه خروج الشاک: بأنّ المتعمد هو الّذى يقصد الفعل و (لا يدرى) هو من لا يعلم و هو بعمومه يشمل الجاهل و الشاک، فالصدر، و هو المتعمد، بنفسه يشمل الشاک، لأنّ الشاک قاصد إلى الفعل أيضا و الذيل و هو (لا يدرى) يشـمل الشاک، فمقتضـى الصدر هو وجوب الاعادة على الشاک، و مقتضـى الذيل عدم الوجوب، فيتعارض الصدر مع الذيل، فتكون النتيجـة أيضا عدم إمكان الالتزام بشـمول الرواية للشاک، و بعد عدم كونه داخلا فى الرواية أعنى: غير داخل لا فى الصدر و لا فى الذيل للتعارض بين الصدر و الذيل، فهو غير معذور بمقتضى القاعدة الأوّلية و يجب عليه الاعادة و القضاء فتأمّل.
(المقرّر)

(۲)- أقول: فانقدح بذلک كلّه شمول الرواية صدرا للعالم بالحكم و الموضوع، فيجب عليه.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۷۱

المقام الثالث:

اشارة

بعـد الالـتزام بصـحة صـلاة الجاهـل بـالحكم، و عـدم وجوب الاعادة عليه لو جهر المكلف فى موضع الاخفات، أو العكس يكون هنا إشكال معروف، و هو أنّه مع فرض معذورية الجاهل بحكم الجهر و الاخفات، و عدم وجوب الاعادة عليه.

إمّا أن يقال: بأنّ منشأ المعذوريـة هو كون التكليف بالجهر و الاخفات مخصوصا بالعالم بهـذا الحكم، فهـذا محال للزوم الـدور مضافا إلى أنّه على هـذا لاـ وجه لاسـتحقاق العقـاب على تركه و إمّـا أن يقـال: بكون التكليف مطلقـا و لاـ اختصـاص له بالعالم بالحكم، بل يشترک فيه العالم و الجاهل، فكيف يقال بعدم وجوب إعادة الصّلاة و تماميتها كما يظهر من رواية زرارة مع إمكان التدارک بالاعادة و القضـاء، و كيف يقول من يقول بعـدم استحقاق العقـاب مع إطلاـق الأمر و عـدم امتثاله، هـذا حاصل الاشـكال و قـد بيّن بتقريرات مختلفة.

أمّا اسـتحقاق العقاب و عدمه، فيظهر من بعض الكلمات اسـتحقاقه، فلا وجه للاشـكال بعدم اسـتحقاق العقاب، و لا إجماع و لا شـهرة قائمة على عدم استحقاقه العقاب.

و أمّا ما يقال من أنّه لو كان التكليف من رأس متعلقا بغير الجاهل، فمضافا إلى لزوم الـدور لاسـتلزامه توقف العلم بالحكم على وجود الحكم، فإن كان الحكم متوقفا على العلم به يلزم الـدور، و بطلان الـدور واضـح، لأنّه يلزم كون الشـىء الواحـد موجودا و معدوما فى مرتبة واحدة، و هذا محال رأسا، و لو مع قطع النظر عن الدور

الاعادة و ذيلا للناسى و الساهى و الجاهل بالحكم و الموضوع فلا يجب يجب عليهم إعادة الصّلاة. (المقرّر)

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۷۲

إن كان الحكم مختصا بالعالمين بالأحكام، فالبعث على الشىء لا بد و أن يكون بعد علم المبعوث إليه بالبعث، و هذا محال لأنّه كيف يعقل بعث المولى بعد علم العبد بالبعث، فنفس البعث محال عليه فى ظرف علم العبد بالبعث.

و أمّـا مـا يقـال: بـأنّه لاـ يعقـل وجود العلم مع عـدم وجود المعلوم، و لهـذا لاـ يمكن العلم بـالحكم مع عـدم وجود حكم، فلاـ يمكن اختصاص الحكم بخصوص العالمين بالأحكام.

ففيه أنّ وجود العلم معقول مع عدم وجود المعلوم، و ما لا يمكن هو وجود الجزم مع عدم وجود ما يجزم به. «۱»

إذا عرفت عـدم معقوليـة كون الحكم مختصـا بالعـالم به، و لهـذا قـالوا بـأنّ له تعـالى فى كل واقعـة حكما واحـدا يشترک فيه العالم و الجاهل، فلا وجه هنا لدعوى عدم إطلاق الأمر بالجهر و الاخفات و اختصاصه بخصوص العالمين.

فنقول: بأنّ ظاهر كلام الشّيخ رحمه اللّه هو كون الاشكال فى المسألة مختصا بخصوص صورة الالتزام باستحقاق العقاب، لأنّه على هذا يرد الاشكال حيث لا يجامع الحكم بالصحة مع استحقاق العقوبة، و أمّا مع عدم استحقاق العقوبة فلا يرد الاشكال ففيه انّه كما قلنا فى بيان الاشكال ليس هو منحصرا بهذه الصورة، بل إن قلنا بعدم استحقاق العقاب يكون الاشكال أيضا و هو أنّ عدم العقوبة كاشف عن عدم التكليف على الجاهل، و لازم ذلک كون الحكم مختصا بالعالم، و هو مستلزم

---

(۱)- أقول: و وجود العلم بدون وجود المعلوم ظاهرا غير معقول، لأنّ النسبة بين العلم و المعلوم التضايف، فلا يمكن العلم بدون المعلوم، نعم يمكن حصول القطع مع عدم وجود المقطوع به، لأنّ الفرق بين العلم و القطع هو أنّ العلم اعتقاد جازم موافق مع الواقع، و القطع اعتقاد جازم يمكن كونه موافقا للواقع، و يمكن عدم مطابقة مع الواقع. (المقرّر)

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۷۳

ما قلنا من الدور و استحالة البعث، هذا.

[فى ذكر كلام المحقّق الهمدانى ره و دفعه]

ثمّ إنّ الحاج آغا رضا الهمدانى رحمه اللّه «۱» بعد ما يقول بأنّ الظاهر من بعض استحقاق الجاهل بالجهر و الاخفات للعقوبة، فمع فرض استحقاقه العقوبة، تصدى لدفع الاشكال الوارد على فرض استحقاق العقوبة و ذكر فى كيفية مجامعة الحكم بالصحة مع استحقاق العقوبة وجها حاصله هو أنّه يمكن أن يكون فى مقام الثبوت و الواقع لأصل طبيعة الصّلاة مصلحة ملزمة توجب الأمر بها، و كان للفرد من الصّلاة الواقعة مع الجهر و الاخفات مصلحة اخرى ملزمة فلأجلها أمر بهذا الفرد من الصّلاة.

و بعبارة اخرى يكون من باب تعدد المطلوب، فمطلوب من المولى هو الطبيعة و لهذا يأمر بها، و مطلوب آخر له و هو إتيان فرد منها واجدا لخصوصية الجهر أو الاخفات و لهذا يأمر به أيضا بأمر آخر، فمع فرض كون المطلوب متعددا، و كون ظرف امتثال الأمر الثانى المتعلّق بالفرد الواجد للخصوصية هو فى ضمن امتثال الطبيعة، بحيث لا يمكن امتثاله إلّا فى هذا الظرف، لأنّ المطلوب الثانى هو الاتيان بفرد الطبيعة واجدا للخصوصية، فلو أتى المكلف بالطبيعة فى ضمن الفرد الواجد للخصوصية فقد امتثل الأمرين، و أمّا لو أتى بطبيعة الصّلاة فى ضمن فرد آخر غير الفرد الواجد للخصوصية فقد امتثل أمر الطبيعة، و أمّا الأمر بالفرد الواجد للخصوصية لم يمتثله، و لا يمكن بعد ذلک امتثاله لما قلنا من أنّ المطلوب إتيانه فى ضمن الطبيعة المأمور بها، و على الفرض أوجد الطبيعة فلا يمكن امتثال الأمر بالفرد لمضى محله، و يصح أن يعاقب على تركه لمخالفة العبد أمر المولى.

---

(۱)- مصباح الفقيه، ص ۳۱۶.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۷۴

فوجه العقاب هو عصيان المولى و مخالفته لأمره، و وجه عدم الاعادة و القضاء عليه و إتمام صلاته هو عدم إمكان أعادته أو قضائه لمضى محله بامتثال الطبيعة فعلى هذا نقول: لا تنافى بين الالتزام باتمام الصّلاة و عدم وجوب الاعادة و القضاء، و بين استحقاق العبد للعقوبة بترک الفرد الواجد للجهر أو الاخفات.

إن قلت: بعد كون أمر من المولى على الطبيعة، و أمر على الفرد الواجد للخصوصية، فلو بنى المكلف على امتثال الطبيعة بدون امتثال الفرد فى ضمنها، فحيث أنّ بها يقع عصيان الفرد فلا يمكن صيرورة ذلک امتثالا للطبيعة، لأنّ هذا العمل لا يكون مقربا مع فرض عصيان الأمر المتعلّق بالفرد به فعلى هذا يبقى الأمر بالطبيعة، لعدم إمكان امتثاله إلّا فى ضمن امتثال أمر الفرد.

قلت: بعد ما اخترنا من عدم كون الأمر بالشىء مستلزما للنهى عن ضده الخاص، فلا يوجب الأمر بالفرد الواجد للخصوصية للنهى عن

ضـده الخاص، و هو طبيعـة الصّـلاة، و بعـد عـدم صـيرورة هذه الصّـلاة الماتى بها بعنوان امتثال الطبيعة منهيا عنها، فلا مانع لأن تصـير مقربا، فباتيانه يمتثل الأمر بالطبيعة، و يبقى الأمر بالفرد، و لا يمكن امتثاله، فيعاقب على ترك امتثاله، و لا محل لاعادته، أو قضائه.

إن قلت: بـأنّه بعـد مـا يكون لطبيعـة الصّـلاة على ما فرضت مصـلحة صارت متعلق الأمر لأجلها مع قطع النظر عن كونها فى ضـمن فرد خاص، و للفرد الخاص منها مصـلحة اخرى توجب الأمر به، و لازم ذلك كون الطبيعة بنفسها واجدة لمصلحة صارت مورد الأمر فعلى هذا لو أتى بالطبيعة فى حال العلم فى ضـمن فرد آخر غير الفرد الواجد للخصوصية كان اللازم عدم وجوب الاعادة و القضاء، و الحال أنّه لا يمكن الالتزام بذلك.

قلت: نحن فى هذا المقام نكون فى مقام التصور، و بيان توجيه لدفع ما يتوهم

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۷۵

من التنـافى فى مفاد روايـة زرارة و كلمات الفقهاء قـدس سرّه من الحكم بأنّ الجاهل بالحكم فى الجهر و الاخفات تمت صـلاته و لا إعادة عليه، و مع هذا يعاقب على ترك الجهر. أو الاخفات و أنه فى مقام الثبوت يمكن كون طبيعة الصّلاة مشتملة على مصلحة لكن لا على سبيل الاطلاق، و الصّلاة الواجدة لخصوصية واجده من الجهر و الاخفات واجدة لمصحلة اخرى توجب تعلق أمر بالطبيعة و أمر بالفرد، فنقول: يمكن أن تكون طبيعة الصّلاة فى حال العلم بالحكم واجدة لخصوصـية لم تكن مطلوبة و متعلق الأمر بنفسها مثل كون مطلوبية طبيعة الصّلاة مقيدة بخلوصها عن شائبة التجرى، و مع تقييدها بذلك ينافى كونها مطلوبة فى حال العمد و التردد.

فعلى هذا يمكن تصوير كون الطبيعة مورد تعلق أمر فى حال الجهل باعتبار واجديتها لمصحلة، و كون الفرد الواجد للخصوصية متعلق أمر آخر باعتبار واجـديته لمصـحلة اخرى، فلا ينافى عـدم وجوب الاعادة و القضاء مع اسـتحقاق العبـد للعقاب، هـذا حاصل مراده فى المقام.

و لو أمعنت النظر فى بياننا فى توجيه مراده يظهر لك عدم ورود إشكالين عليه:

الاشـكال الأوّل: أنّه على هذا التوجيه يكون اسـتحقاق العقاب على تـرك الجهر أو الاخفات، لأنّ مطلوب الثانى هو إتيان الصّلاة جهرا أو اخفاتـا، و الحـال أنّ وجوبهمـا لاـ يكون نفسـيا، بـل يكون غيريا فلا عقاب و لا ثواب عليهما، بل الثواب على فعل الصّلاة الواجـدة للأجزاء و الشرائط و منها الجهر أو الاخفات، و العقاب على تركها.

الاشكال الثانى: أنّ الجهر أو الاخفات ليسا بنفسهما مطلوبين آخرين صارا متعلق الأمر، فلا معنى لكون المطلوب متعددا باعتبار الطبيعة و باعتبار

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۷۶

الجهر الاخفات.

أمّا بيان عـدم ورود الاشـكالين فهو أنّه على ما قلنا يفرض كون الطبيعـة باعتبار واجـديتهما لمصـحلة بنظر المولى متعلقـة لأمر، و كون الفرد منها لواجديته لخصوصـية الجهر أو الاخفات متعلقا لأمر آخر لا الجهر أو الاخفات، فلا يكون اسـتحقاق العقاب على ترك الفرد من الصّلاة الواجـدة لخصوصـية واجـديته من الجهر أو الاخفـات بل يكون الفرد متعلق الأمر فلا يرد أحـد من الاشـكالين لأنّا لا نقول بكون الجهر و الاخفـات بنفسـهما متعلقين لأـمر، و لاـ نقول بكون العقـاب على تركهمـا فبما قال رحمه اللّه و بيّنا مراده بنحو أو فى قد اجيب عن الاشكالين.

[فى ذكر اشكال المحقّق الحائرى على المحقّق الهمدانى]

ثمّ إنّ بعض الاعلام (يعنى آية اللّه الحائرى رحمه اللّه) استشكل «۱» على هذا التوجيه الذى ذكره آية اللّه الهمدانى رحمه اللّه، و ذكر توجيها آخر لدفع الاشـكال المتقدم، أمّا الاشـكال فهو أنّه على ما قال فى المصباح يلزم صحة العمل إن أتى بالطبيعة متعمدا فى ضمن

فرد غير الفرد الواجد للخصوصية المأمور به، فإنّ إتيان الطبيعة على ما فرضها عبادة و إن قارن عصيان الأمر الآخر، و هذا الاشكال هو الاشكال الّذى أورده آية اللّه الهمدانى رحمه اللّه على نفسه، و أجاب عنه بأنّه يمكن كون طبيعة واجدة لخصوصية لأجلها لا يمكن كونها مطلوبة حال العمد و التردد.

اعلم بأنّه و إن بيّنا مراده رحمه اللّه بنحو أو فى بحيث يندفع عنه بعض الاشكالات كما نبهنا عليه إلّا أنّه ما قلت فى جواب الاشكال- الّذى يمكن أن يورد عليه من أنّه بعد كون أمر من المولى على الطبيعة و أمر على الطبيعة المقيدة، فلو بنى المكلف على امتثال الأمر المتعلّق بالطبيعة، فحيث إنّه يتحقّق بامتثاله عصيان الأمر بالطبيعة

(۱)- كتاب الصّلاة من مصباح الفقيه، ص ۱۹۴.

المقيدة فلا يصير مقربا، لأنّ الأمر بالشيء يقتضى النهى عن ضده- بأنّ الأمر بالشيء لا يقتضى النهى عن ضده الخاص فلا إشكال. يمكن لقائل أن يورد عليه و يقول: بأنّا و إن قلنا بأنّ الأمر بالشيء لا يقتضى النهى عن ضده الخاص لأنّ ضد الشيء عدمه لا خصوص الفعل الوجودى المقارن للعدم و هو الضد الخاص، و لكن هذا يكون فى ما لا يكون نفس الأمرية الضد بهذا الفعل الوجودى، و أمّا إذا كان نفس الأمرية هذا الضد بالفعل الوجودى، فلا يمكن كون هذا الفعل الوجودى مأمورا به و مقربا، و فى المقام يكون كذلك حيث إنّ نفس الأمرية عدم الطبيعة المقيدة يكون بوجود الطبيعة المطلقة، ففى مثل هذه الصورة لا مانع من الالتزام بكون الأمر بالشيء مقتضيا للنهى عن ضده فعلى هذا لا يمكن امتثال الأمر المتعلّق بالطبيعة مع كونه عصيانا للأمر بالطبيعة المقيدة، فلأجل هذا لا يتم ما بينه رحمه اللّه لدفع الاشكال، و نذكر إنشاء اللّه بأنّ الوجه الّذى ذكره العلّامة الحائرى رحمه اللّه أيضا لا يندفع الاشكال، و نذكر إنشاء اللّه ما يندفع به الاشكال.

[الكلام فى توجيه كلام المحقّق الحائرى و الهمدانى]

فنقول: أمّا التوجيه الّذى ذكره بعض الأعلام (أعنى: علامة الحائرى رحمه اللّه) «۱» فى دفع الاشكال، فهو أن يقال: بأنّه يمكن أن يكون لطبيعة الصّلاة الواجدة لخصوصية الجهر أو الاخفات مصلحة موجبة للأمر بها على الاطلاق، و لكن للطبيعة الجامعة، مع قطع النظر عن خصوصية الجهر و الاخفات، توجد مصلحة ملزمة مع الجهل بالحكم، فليست المصلحتين فى عرض واحد، بل المصلحة فى الطبيعة توجد بعد الجهل، فما له المصلحة أوّلا و صار مورد الأمر هو خصوص الطبيعة الواجدة للخصوصية، و لكن فى طولها توجد مصلحة عند جهل المكلف بالحكم بأصل

(۱)- كتاب الصّلاة من مصباح الفقيه، ص ۱۹۲.

الطبيعة، فتصير مورد الأمر حال الجهل، و بهذا يندفع الاشكال، إذ العقاب يكون على تركه لخصوص الفرد من الطبيعة الواجدة للجهر أو الاخفات، و أمّا عدم وجوب الاعادة فيكون من باب أنّ الطبيعة فى حال الجهل لأجل واجديتها لمصحلة صارت مورد الأمر و على الفرض أتى بها، و لا يمكن معها امتثال الطبيعة فى ضمن الفرد الواجد لخصوصية الجهر أو الاخفات.

و مما مرّ يظهر لك الفرق بين التوجيهين، فإنّه على التوجيه الأوّل تكون المصلحتان فى عرض واحد قائمة إحداهما بمطلق الطبيعة، و الاخرى بالفرد الواجد للخصوصية من الطبيعة، و على الثانى تكون المصلحة على المقيد مع قطع النظر عن الجهل و لم تكن مصلحة قائمة فى هذا الحال على الطبيعة المطلقة، و باصطلاحه على الطبيعة الجامعة، فإذا طرأ الجهل توجد مصلحة على الطبيعة المطلقة،

فالمصلحة على الطبيعة الجامعة توجد فى طول المصلحة على الطبيعة المقيدة بالجهر أو الاخفات.

إذا عرفت ذلك نقول: بأنّ المكلف بالجهر أو الاخفات تارة يعلم بالحكم و يعمل على علمه بمعنى: أنّه مع علمه بالحكم يجهر فى موضعه و يخفى فى موضعه، و تارة يعلم بهما أى: بحكمهما و لكن لا- يعمل بعلمه، فيجهر فى موضع الاخفات أو بالعكس، و تارة يكون جاهلا بالحكم و من أجل جهله يجهر فى موضع الاخفات أو بالعكس، و تارة مع جهله بالحكم يعمل من باب الاتفاق على طبق الواقع فيجهر فى موضعه. و يخفى فى موضعه.

[فى ذكر الصور فى المسألة]

أمّا فى الصورة الاولى: فتكون نتيجة توجيه صاحب المصباح رحمه اللّه، و كذلك نتيجة توجيه علامة الحائرى رحمه اللّه هو درك المكلف مصلحة المقيد، لأنّه على كلا التوجيهين ليس فى حال العمد إلّا مصلحة واحدة، و هى المصلحة الموجودة فى المقيد، أمّا على القول الأوّل منهما لأنّ المطلق من أجل خصوصية تكون فيه، و هى خلوه

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۷۹

عن شائبة التجرى ليس فيه مصلحة، و أمّا على القول الثانى فلأنّ مع الجهل تحدث مصلحة فى المطلق فليس فى حال العمد مصلحة مترتبة عليه.

أمّا فى الصورة الثانية: فعلى التوجيه الأوّل منهما لا يدرك المكلف لا مصلحة مطلق الطبيعة و لا مصلحة المقيد، لأنّه على ما عرفت ليس فى المطلق مصلحة حال العمد، و على الفرض لم يدرك مصلحة المقيد لعدم الاتيان به، بل خالف أمره لأنّه أتى بالجهر فى محل الاخفات أو بالعكس، و كذا على التوجيه الثانى لأنّ حال العمد ما فيه المصلحة هو المقيد و على الفرض لم يدركها، و أمّا المطلق أعنى: الطبيعة الجامعة، فلم تكن فيها مصلحة حال العلم بالحكم.

أمّا فى الصورة الثالثة: فعلى كلا التوجيهين يدرك المكلف مصلحة الطبيعة الجامعة، و لا يدرك مصلحة المقيد، لأنّه على التوجيه الأوّل فات عنه المصلحة القائمة على المقيد لترك الجهر فى محل الاخفات أو بالعكس و لأنّه على التوجيه الثانى ليس فى حال الجهل إلّا المصلحة المحدثة فى المطلق (الّا على الاحتمال الأوّل الّذى نذكر فى كلامه فى الصورة الرابعة إن شاء اللّه).

أمّا فى الصورة الرابعة: فعلى التوجيه الأوّل لا إشكال فى كون المكلف مدركا لكلا المصلحتين مصلحة المطلق و المقيد كالصورة الاولى، لأنّه على الفرض أتى بالصّلاة المشروطة بالجهر أو الاخفات فأدرك المصلحة القائمة على المطلق و المقيد كليهما

[فى ذكر ثلاث احتمالات فى الصور الاربعة]

، و أمّا على التوجيه الثانى فيشكل الأمر، لأنّ فى كلامه احتمالات:

الاحتمال الأوّل: أن يكون مراده هو أنّ فى صورة الجهل مضافا إلى المصلحة القائمة بالمقيد توجد و تحدث مصلحة اخرى فى المطلق حال الجهل، فيكون فى حال الجهل مصلحتان مصلحة فى المطلق و مصلحة فى المقيد، و أمّا فى حال العلم

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۸۰

فلا يكون إلا مصلحة واحدة قائمة بخصوص المقيد.

فإن كان مراده هذا ففساده ظاهر، لأنّ لازم ذلك كون الجاهل بالحكم الّذى أدرك الواقع مدركا لمصلحتين، و كون العالم بالحكم العامل على طبق الواقع مدركا لمصلحة واحدة، فيكون العالم العامل بالواقع أسوأ حالا من الجاهل العامل بالواقع، و هذا ممّا لا يمكن الالتزام به، و هو أيضا لا يلتزم به.

الاحتمال الثانى: أن يكون مراده من إحداث مصلحة حال الجهل فى المطلق أى مطلق طبيعة الصّلاة، هو أنّ للجاهل تحدث مصلحة

اخرى على المطلق، فهو يـدرك مصلحة المطلق و مصلحة المقيـد، و لكن لا ـ مثـل الاحتمـال الأوّل، بـل يفرض كون العـالم مـدركا لمصلحتين مصلحة المطلق و مصلحة المقيد كالجاهل بالحكم، فالعالم و الجاهل يدركان مصلحتين، و هذا الاحتمال ليس مراده.

و على كل حال إن كان مراده هـذا، فلا معنى لقوله بأحداث مصلحة فى المطلق حال الجهل، لأنّ ظاهر ذلك عدم وجود مصلحة فى المطلق حال العلم مضافا إلى أنّه على كلا الاحتمالين يرد عليه أنّه لا مجال لاستحقاق العقاب على الجاهل إذا صادف وقوع عمله على خلاف الواقع، لأنّ المفروض كون الجهل سببا لا ـ يجاد مصلحة فى المطلق مضافا إلى مصلحة المقيد، فهو مع كونه مـدركا لكلا المصلحتين لا وجه لاستحقاقه للعقاب.

الاحتمال الثالث: أن يكون نظره إلى أنّ كل مصلحة قائمة على الطبيعة المقيدة بالجهر أو الاخفات حال العلم بالحكم توجد و تحدث هذه المصلحة فى الطبيعة الجامعة، أى المطلق، حال الجهل بالحكم، فالعالم بالحكم و الجاهل به مدركان لمرتبة واحدة من المصلحة، غاية الأمر إنّ العالم يدرك هذه المرتبة فى ضمن المقيد، و الجاهل

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۸۱

يدركها فى ضمن المطلق، فلا يفوت من الجاهل مصلحة و إن كان آتيا على خلاف الواقع و تاركا للجهر أو الاخفات.

[التحقيق فى الاحتمال الثالث]

فإن كـان مراده هـذا فيرد عليه بأنّه على هـذا يقع رحمه اللّه فى الاشكال الّذى يفرّ منه، و هو الـدور، لأنّه بناء على هـذا يكون العالم بالحكم مأمورا بالصّلاة المقيدة بالجهر أو الاخفات و الجاهل بالحكم مأمورا بطبيعة الصّلاة، لأنّ ما فيه المصلحة للاول هو المقيد و الثانى هو المطلق، فيلزم اختصاص العالم بحكم و هو مستلزم للدور، مضافا إلى عدم وجه لاستحقاق العقاب على هذا. «۱»

و أمّا ما يتوهم من كون نظره فى إحداث المصلحة فى الطبيعة الجامعة حال الجهل لا إلى مطلق حال الجهل حتّى الصورة الّتى يأتى الجاهل بما وجب عليه واقعا من الجهر فى موضعه و الاخفات فى موضعه، بل يكون نظره إلى أنّه تحدث مصلحة متعلقة بالمطلق فى خصوص الصورة الّتى يكون جاهلا بالحكم و يأتى الصّلاة على

---

(۱)- أقول: و ازيد عليها احتمالا رابعا، و هو أن يفرض حدوث مصلحة فى حق الجاهل حال الجهل، و لكن تكون هذا المصلحة أقل من المصلحة الّتى تكون للعالم، مثلا العالم يدرك عشرين درجة باعتبار إدراكه لمصلحة المطلق و المقيد، و الجاهل عشرة درجات من باب إدراكه المطلق فقط، فوجه صحة صلاة الجاهل المقصّر فى تركهما هو ادراكه لمصلحة المطلق الّتى أقل من المطلق و المقيد الّتى يدركها العالم العامل بالوظيفة، فهو مستحق للعقاب لتركه المقيد عن جهل لا يعذر فيه، و أمّا صحة صلاته فهو لأجل امتثاله الأمر المتعلّق بالمطلق لأجل حدوث مصلحة فيه حال الجهل.

و إن كـان نظره رحمه اللّه إلى هـذا فيرد عليه ما أورده على جعل الطرق و الامارات من أنّ جعلها مستلزم لتوفيت المصلحة أو الإلقاء فى المفسدة، لأنّه على هذا مع الحكم الشارع بعدم وجوب الاعادة فوّت منه المصلحة الكامنة فى المقيد، فعلى كل الاحتمالات الأربعة ليس توجيه رحمه اللّه دافعا للاشكال. (المقرّر)

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۸۲

خلاف النحو الواجب عليه، و هو الصورة الّتى أجهر فى موضع الاخفات، أو بـالعكس، ففى هـذه الصورة يقول بأحـداث مصلحة فى الطبيعة الجامعة.

فهو، مع عـدم كونه مفاد ظاهر كلامه، لأنّ ظاهر كلامه، احـداث المصلحة حال الجهل فى المطلق، لا يفيد لدفع الاشـكال المتقدم فى مسئلة معذوريـة الجاهـل بـالجهر و الاخفـات، لأنّه يقـال ما قلت من إحـداث المصـلحة فى المطلق فى صورة الجهل بالحكم، و وقوع

الصّلاة فاقدة للجهر أو الاخفات.

إن قلت: إنّ المصلحة الحادثة في المطلق في هذا الحال تكون مثل المصلحة الموجودة في المقيد حال العلم، فتكون المصلحتان متساويتين، غاية الأمر في حال العلم هذه المصلحة قائمة على المقيد، و في حال الجهل على المطلق.

فيلزم إشكال الدور لأنّه يلزم كون الحكم بالمقيد مخصوصا بالعالمين به مضافا إلى عدم وجه لاستحقاق العقاب بعد كون تكليف الجاهل واقعا هو المطلق.

و إن قلت: بكون المصلحة في هذه الصورة من الجهل تحدث في المطلق المقيد بكون قراءته جهرا في موضع الاخفات و اخفاتا في موضع الجهر بعكس المجعول للعالم رحمه اللّه.

فهو، مضافا إلى كونه خلاف ظاهر كلامه، لأنّ ظاهر كلامه حدوث المصلحة حال الجهل في المطلق لا في المقيد بالعدم، لا يمكن به توجيه دفع إشكال استحقاق العقاب، لأنّه على هذا يكون تكليفه حال الجهل إتيان المطلق في ضمن المقيد المضاد لما هو المقيد حال العلم، فلا وجه لاستحقاق العقاب فيبقى الاشكال.

(و إن قلت: بأنّه في هذا الحال توجد مصلحة زائدة في المطلق لم تكن هذه المصلحة في غير هذا الحال، فيلزم كون العالم المدرك للواقع أسوأ حالا من الجاهل،

تبيان الصلاة، ج‌۵، ص: ۲۸۳

مضافا إلى عدم وجه لاستحقاق العقاب.

و إن قلت: بأنّ العالم مدرك لمصلحة المقيد، و المطلق و الجاهل مدرك لمصحلتين مصلحة المطلق و المقيد، فهو مضافا إلى كونه خلاف ظاهر كلامه لانه قال تحدث مصلحة في المطلق للجاهل، و هذا يدلّ على كون مصلحة في المطلق في حق العالم بالحكم يوجب عدم استحقاق العقاب، و الحال أنّهم يقولون باستحقاقه).

[في ذكر الكلام المحقّق الحائرى ره]

إذا عرفت ذلك كله نقول: بأنّ نظر العلّامة الحائري رحمه اللّه يكون إلى أمر ننبه عليه تتميما للفائدة بعد ذكر مقدمة، و هي أنّ الترتب المعنون في الاصول يعنون في موردين:

المورد الأوّل: في مسئلة الضد، و هو أنّه قال الشّيخ البهائي رحمه اللّه بأنّ الأمر بالشيء و إن لم يكن مقتضيا للنهي عن ضده، فلا أقل من اقتضائه عدم الأمر بالضد، و ثمرة ذلك تظهر في ما كان الضد عبادة، فحيث إنّ صحة العبادة متوقف على الأمر، ففي صورة كون الواجب العبادي ضد واجب آخر فلا يكون قابلا لصيرورته مأمورا به، و بعد عدم كون أمر به لا يترتب عليه الصحة.

و في مقام الجواب عن هذا البيان قال بعض: بأنّا نصحح أمرا للضد بنحو الترتب بأنّا نفرض أحد الأمرين مطلقا، و الآخر مشروطا بعصيان أمر المطلق، و من يقول بصحة الترتب- و هو مختارنا و اثبتناه في الاصول و بيّنّا وجهه مفصلا- يقول:

بأنّ الأمر بالأهم و إن كان مطلقا و تكون مرتبة إطاعته و عصيانه متأخرا عن رتبة نفسه، فالمولى بعد ما يرى كون الأهم و كذا المهم محبوبا له، و يرى بأنّه لا- يتمكن العبد من امتثال كل منهما، و يكون الأهم أحب بنظره فيأمر به مطلقا، و يجعل أمره بالمهم مشروطا بعصيان أمرا الاهمّ، فيتصور بهذا النحو أمرا مترتبا على عصيان الأمر

تبيان الصلاة، ج‌۵، ص: ۲۸۴

بالاهم بالمهم، و قد بينا وجه صحة الترتب في الاصول بما لا مزيد عليه، و نذكر هنا أيضا على وجه الاختصار.

[في ذكر وجها لصحّة الترتيب]

فنقول بعونه تعالى: بأنّه و إن ذكر لتصحيح الترتب وجوه من بعض المحققين، و لكن الوجه الّذى يكون خاليا عن الاشكال هو أن يقال: بأنّ ما يوجب تخيل استحالة الترتب هو توهّم استلزام ذلك الأمر بالضدين فى آن واحد، و نذكر بيانا يرتفع به الاشكال و يرى عدم وجه للاستحالة، و هو أنّ المولى لو أمر أحدا باتيان الضدين فى آن واحد يلزم الأمر بالضدين و البعث فيهما فى آن واحد، و هو محال.

(و وجهه ليس إلّا أنّ البعث جدا بما لا يتمكن المبعوث إليه من امتثاله محال، لأنّ حقيقة بعث العبد إلى الفعل إرادة صدور الفعل من العبد، لأنّ هذا معنى الإرادة التشريعية فى قبال الإرادة التكوينية الّتى يقدم المريد باتيان مراده بنفسه فى الخارج، و يحرك عضلاته نحوه، و فى التشريعية يريد من الغير فيبعثه نحو الفعل، فمع علم المريد بعدم إمكان انبعاث العبد نحو الفعل كيف يريد الفعل منه و يبعثه نحوه، فوجه الاستحالة هو عدم إمكان البعث و تعلق الإرادة بالمتناقضين أو الضدين).

و أمّا إذا أمر بشيئين بأمرين، مثلا أمر بانقاذ الابن بأمر، و أمر بانقاذ الأخ بأمر آخر، فلا يرى كونهما أمرا بالضدين فى حدّ ذاتهما، و لا تنافى بينهما فى حدّ ذاتهما إلّا إذا كان الأمران بحيث يبعثان و يحرّكان العبد نحو إتيان كل واحد منهما فى عرض واحد لتزاحم كل منهما مع الآخر، و أمّا إذا كان أحد الأمرين فى طول الآخر فلا يوجب اجتماع الضدين، فلو أمر المولى أمرا مطلقا بانقاذ الأخ فى آن، و أمر بأمر مطلق بانقاذ الابن فى هذا الآن مع عدم تمكن العبد من انبعاثه نحو كل منهما فى هذا الآن فيكون امرا بالضدين.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۸۵

و أمّا إذا كان أحد الأمرين فى طول الآخر، و فى ظرف لا يكون أمرا آخر شاغلا للزمان، فلا يوجب الأمر بالضدين، فعلى هذا نقول: فى ما أمر بشىء و يكون ضده واجبا آخرا كالمثال المتقدم، فللمولى يكون مطلوبان أحدهما إنقاذا لابن، و الثانى إنقاذا الأخ، و يرى بأنه لا يمكن حفظ كل من مطلوبيه لعدم تمكن العبد من إنقاذهما فى آن واحد، فيامر أمرا مطلقا بما يكون أشدّ حبّا به، فيأمر فى المثال بانقاذ الابن مثلا، و لكن لو رأى بأنّ العبد لا يمتثل هذا الأمر و لا ينبعث نحوه و يعصيه، و لا ينقذ الابن فيأمر فى هذا الفرض بانقاذ الأخ كى يحفظ مطلوبه المهم إذا رأى أنّه لا يحفظ مطلوبه الأهم، فبعد كون كل منهما مطلوبا له، و يكون أحدهما أهمّ فى نظره من الآخر، و يرى عدم انبعاث العبد نحو الأهم، ففى هذا الحال ما يصنع المولى هو أنّه يأمر أمرا مطلقا بالأهم، و يأمر أمرا آخرا مشروطا بعصيان الأهم بالمهم، فبعد كون الأمر بالمهم فى طول الأمر بالاهم و مشروطا بعصيانه، فلا يكون مستلزما للأمر بالضدين.

إن قلت: بأنّ الأمر بالمهم و ان كان مشروطا بعصيان الأهم و لا يكون فى رتبة الأمر بالأهم و لكن الأمر بالأهم يكون فى هذه المرتبة، لأنّ أمر الأهم يكون مطلقا و اطلاقه يشمل هذا الحال.

قلت: أمّا الإطلاق اللحاظى فلا يمكن لأنّ العصيان و اطاعة الأمر ممّا يكونان فى طول الأمر فلحاظهما فى رتبة سابقة على الأمر غير ممكن، لأنّه بعد الأمر إمّا يعصى الأمر أو يطيع، فقبل الأمر لا يمكن لحاظ الموضوع المأمور به و طلبه فى حال الاطاعة أو حال العصيان:

و أمّا الاطلاق الذاتى بمعنى: كون الموضوع، أو متعلق الطلب مرسلا و بلا تقيد

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۸۶

بقيد- كما نذكر بيانه فى جواب ما قال فى تصحيح الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى بالترتب إنشاء اللّه- فهو يفرض للأهم و له الاطلاق بهذه المعنى، لكن بعد كون فرض الأمر بالمهم فى رتبة عصيان الأهم، فالعبد فى هذا الحال لا ينبعث نحو الاهم فأمر المولى على الأهم و ان كان باقيا، و لكن لا يكون مؤثرا لعدم انبعاث العبد إليه، فلهذا لا يكون يامر بالضدين.

إن قلت: بأنّه بعد ما فرضت كون الأمر بالمهم فى فرض عصيان الأمر بالاهم، فقبل العصيان لا يكون أمر على المهم، و على الفرض يكون ظرف امتثال الأمر بالمهم هو ظرف عصيان الأمر بالأهم، فكيف يفرض قبل ظرف العصيان أمر بالمهم.

قلت: بأنّه بعد تصحيح الشرط المتأخر كالشرط المتقدم و المقارن، فيكون العصيان للأهم شرطا متأخرا للأمر بالمهم، فمع علم المولى

بالعصیان یأمر فی رتبة سابقة علی العصیان بالمهم، فالأمر بالمهم مشروط بالعصیان بنحو الشرط المتأخر، فبهذا النحو یصح الترتب.

إن قلت: إن لازم ما قلت استحقاق العبد للعقوبتین لو ترک الأهم و المهم کلاهما، لأنّه خالف أمرین من أوامر المولی.

قلت: نلتزم بـذلک و لا مانع منه، لأنّه بعد تصـحیح تعلق الأمرین باختلاف الرتبة، و کون أحدهما مشـروطا، فلو خالف کل من الأمرین یستحق بحکم العقل للعقوبتین عقوبة علی ترک الأهم و عقوبة علی ترک المهم.

فانقدح بذلک کله أنّه لا مانع من صحة الترتب و مدعی الاستحالة لا بد له من إثباتها.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۸۷

و قـد ذکرنا بأنّه إن کان الأمر ان بحیث یوجبان للامر بالجمع فی رتبـة واحـدة کان محالا، مثل ما إذا أمر بامر واحد بالمتضادین، و قد ذکرنا عدم اسـتلزامه ذلک لاختلاف الأمرین من حیث الاطلاق و الاشتراط، و عدم کون الأمر المشروط فی رتبة الأمر المطلق فی هذا المورد، فصـحة الترتب و تصویره واضـح، و یکون أمرا عرفیـا یتفق کثیرا مـا للنوع، مثلاـ تقول أنت بخادمـک جئنی بالماء البارد، و لو رأیت أنّه لا ینبعث نحوه تقول: و إن لم تأت به فات بکل ماء موجود فعلا: و الأمثلة کثیرة. «۱»

المورد الثانی: فی الجمع بین الحکم الواقعی و الظاهری

اشارة

فإنّ بعض الاعلام (و هو السیّد «۲» محمد الاصفهانی رحمه اللّه) قد تصدی لدفع الاشکال فی حجیة الظن، و أنّ حجیته یوجب اجتماع الضـدین بالترتب، و حاصل ما نقله بعض تلامـذته (فی الـدرر) بعـد تهافت فی کلامه صدرا و ذیلا (فإنّ ظاهر صدر کلامه هو تصویر الاطلاق

---

(۱)- أقول: الحق اسـتحالة الترتب، لأنّ القائلین بصـحته لا یتکلمون فی وجه الاشـکال، و لا یدور کلامهم حول النقطة الّتی هی جوهر المطلب، و هو أنّه نسأل عنهم بأنّه فی الرتبة الّتی تقول:

بأمر المولی و بعثه نحو المهم، و هی رتبة سابقة علی العصیان، هل یکون بعث من المولی فی هذه المرتبة نحو الأهم أو لا.

فإنّ قلت: لیس بعث نحو الأهم فی هـذه الرتبة، فیکون خارجا عن محل النزاع، لأنّ محل النزاع یکون فی ما کان الأمر بالأهم باقیا و لا إشکال فیه، و إنّما الاشکال فی تصحیح أمر متعلق بالمهم.

و إن قلت بأنّ الأمر بالأهم و البعث نحوه باق فی هـذا الحال و هذه المرتبة یکون البعث فیها بالمهم، فمعنی ذلک البعث فی هذه الرتبة بالأـهم و المهم فی آن واحـد، و رتبـة واحـدة مع کونهما ضـدین، فهـذا محال لکونه طلبا للضـدین، فلا یعقل تصویر أمر بالمهم بنحو الترتب لما قلنا. (المقرّر)

(۲)- درر الفوائد، ص ۳۵۱- ۳۵۲.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۸۸

و التقییـد فی موضوع الحکم، کمـا یظهر من مثـاله بـالعتق، و ظاهر ذیل کلامه تصویر الاطلاق و التقییـد فی الحکم، و یظهر ذلک من مثاله بصلوة الجمعة).

(أقول: لم أفهم التهافت هو أنّ الأحکام لا تتعلق بالموضوعات الخارجیـة، بل تتعلق بالموجودات الذهنیـة لا مقیدة بالذهن، و الآمر قبل الأـمر إمّـا أن یکون الموضوع مطلوبـا له علی الاطلاـق، و إمّا أن یکون مطلوبه مقیـدا، و صـیرورة مطلوبیته مقیـدة إمّا أن تکون باعتبار المصـلحة فی المقیـد، و إمّـا أن تکون من بـاب تزاحم غیر المقیـد لغرضه الآـخر، فبالکسـر و الانکسـار یصـیر المقیـد مطلوبا له، فعـدم صیرورة غیر المقیـد فی الصورة الاـولی مطلوبـا یکون من باب عـدم المقتضـی فیه، و فی الثانیـة یکون من أجل طروّ المانع و فی هـذه

الصورة لا بدّ للآمر من لحاظ عنوان المطلوب مع لحاظ عنوان آخر متحد معه، صار سببا لخروج غیر المقید عن المطلوبیة، فلو فرض عنوانان لا یمکن اجتماعهما فی الذهن بحیث یکون المتعلق لأحدهما لا مع الآخر، فلا یمکن الکسر و الانکسار بینهما حتّی یرفع الید عن أحدهما، و یبقی الآخر.

و من هنا یظهر أنّ ما هو المتعلّق و الموضوع للأحکام الواقعیة، لا یمکن تعقله مع ما هو الموضوع فی الأحکام الظاهریة، فلو تصور صلاة الجمعة مثلا، فلا یمکن فی تصورها إلّا تصور الحالات الّتی یمکن أن تتصف بها فی هذه المرتبة، مثل کونها فی المسجد أو الدار و أمثالهما، و أمّا اتصافها بکون حکمها الواقعی مشکوکا، فلیس یتصور فی هذه الرتبة، لأنّ هذا الوصف یعرض الموضوع بعد عروض الحکم به، و لا یمکن لحاظ أوصاف المتأخرة عن الحکم فی

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۸۹

موضوع ذلک الحکم.

و إن قلت: بأنّ العنوان المتأخر، أعنی: کون الموضوع مشکوک الحکم، و إن لم یکن فی مرتبة العنوان المتقدم و هو نفس الموضوع، و لکن ذات الموضوع ملحوظ فی مرتبة عنوان المتأخر، فعند ملاحظة عنوان المتأخر یجتمع العنوانان.

قلت: أمّا فی تصور الموضوع فی الحکم الواقعی فلا یلاحظ الحکم العارض علیه و أمّا تصور الموضوع بلحاظ کونه مشکوک الحکم فلا بدّ و أن یکون بلحاظ الحکم، لأنّ الموضوع مشکوک الحکم، فلا یلاحظ فی هذا اللحاظ الموضوع الواقعی لعدم إمکان لحاظ الموضوع مجردا عن الحکم و بین لحاظ الموضوع ثابتا له الحکم.

فحینئذ نقول: متی یتصور اللاحظ الآمر صلاة الجمعة بملاحظة ذاتها تکون مطلوبة، و متی یتصورها بملاحظة کونها مشکوک الحکم تکون متعلقة لحکم آخر، فلا یکون الحکمین فی مرتبة واحدة، بل تعلق حکم بالموضوع الواقعی فی مرتبة، و تعلق الحکم بالموضوع المشکوک حکمه فی مرتبة اخری، فلا یلزم اجتماع الضدین، فبهذا النحو صار بسدد دفع الاشکال فی جعل الطرق و الامارات.

[فی ردّ کلام المحقّق الاصفهانی]

و فیه أنّ الترتب فی هذا المورد غیر تمام، و لا یمکن دفع اشکال لزوم اجتماع الضدین به، و فهم ذلک محتاج إلی ذکر مقدمة علی سبیل الاختصار، و بینا تفصیله فی المطلق و المقید فی الاصول، و هو أنّ الاطلاق، علی ما قلنا و هو الحق، عبارة عن الارسال، فالمطلق أعنی: المرسل، و بالفارسیة (رها) فإذا کان المتکلم أو الآمر فی عالم لحاظ موضوع حکمه لاحظ متعلق الحکم کالصّلاة مثلا، أو موضوعه کالانسان مثلا، و جعله مرکزا لحکمه و موضوعه، و متعلقه الطبیعة بدون تقیده بقید

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۹۰

حتی قید الارسال، مثلا فی المثال جعل الصّلاة تمام المتعلّق بدون تقیده بقید من الجهر أو الاخفات أو غیرهما، أو جعل الانسان موضوعا لحکمه بدون تقیده بکونه رجلا أو امرأة، عالما أو جاهلا و غیر ذلک، بحیث یکون ما هو تمام الموضوع و المتعلق للحکم هو نفس الطبیعة مرسلا عن القید، لا بنحو یکون الارسال قیدا له، بل بمعنی عدم لحاظ شیء معها فیکون اللفظ مطلقا، و المعنی أی الموضوع أو المتعلّق مطلقا.

فلیس المراد من الاطلاق إلا الارسال عن القید، لا أن یکون الملحوظ حین الاطلاق الشیاع و السریان فی جمیع أفراد الطبیعة کما توهّم بعض، و عرّف المطلق بانه لفظ شایع فی جنسه، بل فی المطلق علی ما قلنا لا یلاحظ إلّا الطبیعة، و بعد عدم لحاظه إلّا الطبیعة بدون تقیدها بقید، ففی کل مورد توجد الطبیعة و فی ضمن أیّ خصوصیة کانت تری الحکم قهرا، لأنّ موضوع الحکم لیس إلا هی، ففی کل مصداق من المصادیق لها یکون الحکم، لکن لا من باب کون المصداق موضوعا للحکم بخصوصیاته المشخصة، بل من باب کونه مصداقا للطبیعة، فیکون فی المطلق ثبوت الحکم علی الأفراد دائرا مدار وجود الطبیعة و عدمها فی أیّ خصوصیة کانت، و

فی ضمن أیّ فرد کانت.

إذا عرفت ذلک یظهر لک أنّ کل وجود من الوجودات یکون فیه الطبیعة یصیر مصداقا لها و موضوعا للحکم، أو متعلقا له، لکن لا من باب أنّ الحاکم لاحظ هذا الفرد و أسری حکمه إلیه، بل من باب أنّ ما هو تمام الموضوع لحکمه موجود فیه، فإذا قال (اعتق رقبة) فمعنی إطلاق الرقبة هو کونها تمام الموضوع للحکم بدون خصوصیة زائدة، فلازم إطلاقها هو کفایة عتق أیّ رقبة شاء المکلف مؤمنة کانت أو

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۹۱

کافرة، و لیست کفایة ذلک من باب لحاظ الحاکم شیوع الرقبة فی کل فرد فرد من الرقبة، بحیث لاحظ حین الحکم جمیع مصادیق هذا العنوان، بل یکون من باب أنّ تمام الموضوع حیث یکون الرقبة فإذا أعتق رقبة یسقط الأمر لاتیانه ما هو تمام موضوع حکمه.

و یظهر لک أیضا أنّه لیست معنی الاطلاق عدم اجتماع عنوان المطلق مع خصوصیات اخری، لأنّه علی ما قلنا لیست خصوصیة اخری غیر العنوان الّذی صار تمام متعلق الحکم دخیلا فی الموضوع و ملحوظا، و لکن هذا لا ینافی مع اجتماع العنوان الماخوذ الملحوظ مع سایر العناوین، ففی المثال لیس المأخوذ إلا طبیعة الرقبة، و لکن لا مانع من اجتماعها فی الخارج مع بعض عناوین اخر، مثلا مع عنوان العلم و الجهل، فلو تحقق عنوان الرقبة یکفی فی کونها تمام المتعلّق للحکم، سواء کانت عالما أو جاهلا، غنیا أو فقیرا و غیر ذلک، و لکن اجتماع بعض العناوین مع عنوان الرقبة لا یوجب کون هذه العناوین دخیلا و ملحوظا حال الحکم، لأنّ الملحوظ لیس الرقبة، لأنها تمام الموضوع لحکمه.

فعرفت ممّا مر أنّ انطباق الطبیعة الّتی صارت موضوعا أو متعلقا للحکم مع بعض العناوین آخر لا یوجب کون هذه العناوین ملحوظا حال الحکم علی الطبیعة، و کون الحکم ساریا إلی هذه العناوین، و مع ذلک یسری الحکم إلی کل فرد من الطبیعة من باب کون ذلک مصداقا لها بمعنی کونه موضوعا للحکم، لکن لا من باب کونه ملحوظا، بل من باب کون الطبیعة الّتی تکون تمام الموضوع للحکم موجودا فیه.

فمن هنا یظهر لک أنّ العلم بالحکم أو الجهل بالحکم و إن کانا من الحالات الطاریة علی الحکم، و لا یمکن لحاظهما فی الموضوع المتقدم رتبة من الحکم، و لکن

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۹۲

هذا لا- یمنع من شمول إطلاق موضوع الحکم لحالهما أی: لحال العلم و الجهل بالحکم، لأنّه بعد کون الموضوع عنوانا آخر و هو یکون تمام الموضوع للحکم، فأینما وجد یوجد الحکم و إن کان منطبقا مع عناوین آخر، فإذا قال مثلا (یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أقیموا الصّلاة) فما هو تمام الموضوع هو الایمان، و ما هو تمام المتعلّق هو الصّلاة بدون تقییدهما بقید آخر، فمتی وجد الایمان و حصل هذا العنوان یکون الوجوب ثابتا، لأنّ تمام الموضوع فی ثبوت الوجوب لم یکن إلا الایمان و إن وجد معه عنوان أو عناوین اخر، فالمؤمن فی حال علمه و جهله بهذا التکلیف موضوع للحکم من باب وجود تمام موضوع الحکم فیه، و هو الایمان.

فعلی هذا نقول: بأنّ إطلاق التکلیف الواقعی یشمل حال العلم و الجهل بالتکلیف الواقعی، فمع شمول إطلاقه لحال الجهل لا یبقی مجال لما قال من أنّ التکلیف الواقعی لم یکن فی حال الجهل، ففی حال الجهل قابل لأنّ یجعل الشارع تکلیفا اخر فی طول الواقع، و هو التکلیف الظاهری، لما قلنا من شمول إطلاق التکلیف الواقعی حال الجهل، لکن لا من باب لحاظ حال الجهل، بل من باب تحقق ما هو الموضوع للحکم فی هذا المقام أعنی: فی تصحیح الجمع بین الحکم الواقعی و الظاهری (مضافا إلی أنّ لازم ذلک هو التصویب، لأنّ لازم ما قال رحمه اللّه هو عدم کون الحکم الواقعی حال الجهل، فیلزم کون العالم موضوعا لحکم غیر ما یکون الجاهل مختصا به، و بعبارة اخری یلزم کون الأحکام الواقعیة مخصوصة بالعالمین بالأحکام و هذا دور).

[فی ان احکام الواقعیة احکاما انشائیة]

فظهر لـك أنّ الجواب عن لزوم اجتمـاع الضـدين فى جعـل الطرق و الامارات لا يـدفع بالترتب و فرض كون حكم الظاهرى فى طول الحكم الواقعى، و ما يدفع به

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۹۳

الاشـكال هو الّـذى بينـا فى محله من فرض كون الحكم الواقعى إنشائيـا، فإذا صادفه الأمارة يصـير فعليا و منجّزا بأن يقال: بأنّه كما قلنا تكـون حقيقـة الأمـر و النهى هى البعث و الزجر، فمرتبـة الانشـاء و الشأنيـة هى مرتبـة بعث المولى و زجره، و لكن حيث يكون جوهر البعث و روحه هو انبعـاث العبـد نحو الفعل أو انزجاره عن الفعل، فإذا يرى المولى أنّه يمكن انبعاث العبـد أو انزجاره يريـد عنه، و أمّا إذا رأى بـأنّه لاـ يتمكن من الانبعـاث و الانزجـار، فلا يمكن أن يريـد منه أى يبعثه أو يزجره، فمرتبـة الانشاء هى مرتبـة البعث و مرتبة الفعليـة هى مرتبـة يمكن انبعاث العبـد أو انزجاره، و بلوغ الحكم بهـذه المرتبـة لا يمكن إلّا بعـد علم المكلف بالبعث أو الزجر بنفس تكليف المولى، أو بوسيلة جعل آخر مثل أن يجعل الاحتياط فى حال الجهل، فما لم يبلغ الحكم المرتبة الفعلية ليس فيه روح البعث و هو إرادة الانبعاث من العبـد، بل يكون الحكم حكما انشائيا غير فعلى و غير منجّز، و إذا صار عالما بالحكم بعلمه بنفس هـذا الحكم و البعث، أو بجعـل آخر مثـل جعـل الاحتيـاط أو غيره يصـير الحكم فعليـا و منجزا لكون التنجّز مساوقا للفعليـة، و ليس التنجّز من مراتب الحكم بل من صفاته.

إذا عرفت ذلك فالأحكام الواقعيـة أحكاما إنشائية، و لكن لو تعلق العلم بها أو قامت الأمارة عليها أو جعل الاحتياط فى موردها تصـير فعليا و منجّزا، و لو لم تقم الأمارة عليها تكون باقية فى مرتبة الانشاء، و يتدارك مصلحتها الفائتة فى هذا الحال بمصلحة قائمة فى جعل الأمارة فى هـذا الحال، فعلى هـذا لا يلزم اجتماع الضـدين لعـدم كون الواقعى فعليا فى صورة عدم إصابة الطريق بها، بل يكون انشائيا، فالحكمين و إن كان أحدهما فى صورة عدم الاصابة يبعث إلى شـىء و الآخر يزجر عنه، و لكن بعد عدم كونهما فى مرتبة واحدة فلا يلزم اجتماع الضدين، لكون أحدهما

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۹۴

شأنيا و الآخر فعليا، فبهذا النحو يرتفع الاشكال لا بنحو الترتب

[يظهر من ردّ كلام المحقّق الاصفهانى امور ستة]

و يظهر لـك أوّلا: أنّ الأحكام الواقعيـة تصـير فعليـة بقيام الأمارة عليها عليها أو بجعل الاحتياط فى مواردها و يمكن صـيرورة الأحكام الواقعيـة فعلية بما دل على طلب العلم مثل قوله «۱» تعالى (فَلَوْ لا نَفَرَ الـخ) أو ما يدلّ على السؤال يوم القيامة، بعد جواب العبد فى مقام الاعتذار عن عدم العمل (بانى لم أعلم) بأنّه (هلّا علمت) فمن التحريض على طلب العلم بالأحكام الشرعية يستكشف كون الواقعيات فعليا (و هذا معنى العلم الاجمالى بتكاليف واقعية، و لهذا يجب الفحص عنها و العمل عليها على طبق ما قام عليها العلم أو العلمى).

و يظهر لك ثانيا عدم كون الحكم الواقعى فعليا إذا لم يصادفه العلم أو العلمى.

و يظهر لـك ثالثـا بـأنّ مقتضـى الجمع بين الحكم الواقعى و الظـاهرى بمـا قلنـا، هو أنّ الأمـارة لو صـادفت الواقع تكون مؤديها حكما حقيقيا، و إن لم تصادفه ليست مؤديها حكما حقيقيا، بل تكون حكما صوريا لعدم كون مصلحة فى نفسها، بل هى حكم طريقى. «۲»

و يظهر لك رابعا أنّ الفرق بين التربت فى الضد و بين الترتب هنا، هو أنّ

---

(۱)- سورة التوبة، الآية ۱۲۲.

(۲) أقول: فمن هنا يظهر لك أنّ تصحيح الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى بنحو الترتب المتقدم ذكره لا يتصور على الطريقية، بل لا بدّ من الالتزام بالموضوعية فى الطرق و الامارات، لأنّ معنى الترتب جعل حكم آخر فى فرض جهل المكلف بالواقع واجد لمصلحة

اخرى غير ما جعل لذات الشىء أوّلا، و هذا خلاف التحقيق. (المقرّر)

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۹۵

التكليف و البعث إليه يكون فعليا، غايـة الأمر فى رتبة العصـيان لا يؤثر بعث المولى و لهذا يحيى الأمر بالمهم لحصول شـرطه، فاطلاق الأمر بالأهم محفوظ و يشـمل حال العصيان، غاية الأمر لعدم تأثير بعثه نقول: بعدم مانع من تعلق بعث مشروطا بالمهم، و أمّا فى المقام الجمع بين الحكم الظـاهرى و الواقعى فعلى مـا قلنـا مع فرض كون إطلاـق الحكم الواقعى شاملاـ لحال الجهل بالنحو المتقـدم بيانه، و لكن هـذا الحكم فى حـال الجهـل لم يبلغ مرتبـة البعث، لأـنّ المولى يرى عـدم قابليـة الحكم للانبعـاث، فالقصور ليس من ناحيته، بل يكون من ناحيـة العبد ففى هذا الفرض أعنى، فرض جهل المكلف، لا يكون الحكم الواقعى فعليا أصـلا حتّى يتوهم التضاد بينه و بين الحكم الظـاهرى حتّى تصـل النوبـة فى تصـحيح الأمر بالحكم الظاهرى بنحو الترتب، مضافا إلى بطلان توجيه الترتب لغير هـذه الجهة أيضا فافهم.

و يظهر لـك خامسـا بـأنّ مـا قلنـا من التوجيه فى تصـحيح الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى يكون فى ما يرى الحكم الظاهرى فى مقابل الحكم الواقعى، و بعبارة اخرى يكون فى ما أدت الأمارة أو الأصل على حكم على خلاف الحكم الواقعى، و بعبارة ثالثـة تكون مؤدى الأمـارة أو الأصـل طلب فعل، و الحال أنّ هـذا الفعل يكون حراما واقعا أو بالعكس، و بهـذا النحو نرفع التضاد المتوهم و نجمع بينهما.

و أمّا إذا كان لسان الأمارة أو الأصل هو التوسـعة فى الواقعى، بمعنى أنّ ما يكون معتبرا وجودا أو عدما، و مطلوبا أو مبغوضا هو الأعم من الواقعى و الظاهرى، و هو مثل ما يكون الحكم الواقعى فى مقام بيان دخل جزء أو شرط فى المأمور به، و يكون لسان دليل الحكم الظاهرى التوسعة فى الشرط أو الجزء مثل الطهارة فى الصّلاة، فإنّ المستفاد من الحكم الواقعى شرطيتها للصّلاة، و مقتضى قوله

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۹۶

(كل شـىء طاهر حتّى تعلم انّه قـذر) أو استصـحاب الطهارة هو كون الطهارة الظاهرية فردا للطهارة، فمعناهما هى التوسـعة فى الطهارة الّتى شـرط فى الصّـلاة، و بينـا ذلـك مفصـلا فى مبحث الاجزاء فى الاصول، و فى الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى، و قلنا باجزاء الصّـلاة الواقعـة مع الطهـارة الظاهريـة عن الواقع، فكل مورد يكون لسان دليل الحكم الظاهرى التوسـعة فى دليل الحكم الواقعى، سواء كان الحكم الظاهرى اصلا أو أمارة، نقول بعدم تعارضهما، و إجزاء الظاهرى عن الواقعى، لكون ما اعتبر أعمّ من الواقعى و الظاهرى.

يظهر لـك سادسـا بـأنّه لاـ يمكن دفع الاشـكال فى الجهر و الاخفات- المتقـدم ذكره من أنّه كيف تقول بصـحة الصّـلاة الواقعـة على خلاـف وصـفها الواجب لترك الجهر أو الاخفات، و مع ذلك تقولون باسـتحقاق الجاهل بها للعقاب- بما قاله العلّامـة الحائرى رحمه اللّه من الترتب على نحو الترتب الّذى قال اسـتاده العلّامـة السيّد محمـد الاصـفهانى رحمه اللّه فى مسـئلة الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى، لما قلنا لك.

[لا يمكن فى مسئلة الجهر و الاخفات بالتوسعة]

إذا عرفت ذلك كله فهل يمكن ان يقال فى مسـئلة معذورية الجاهل بالجهر و الاخفات: بالتوسـعة بأن يقال: بأنّه بعد دلالة رواية زرارة المتقدمـة على عـدم وجوب الاعادة على تركهما و تماميـة الصّـلاة الواقعـة بـدون الجهر أو الاخفات- بأنّ أصل طبيعة الصّـلاة واجبة و اعتبر فيها شـرط، و هو كون قراءتها جهرا أو اخفاتا، و بعد ملاحظة صدر رواية زرارة مع ذيلها نكشف من كون طبيعة الصّـلاة واجبة و اعتبر فيهـا شـرط، و هو كون قراءتهـا جهرا أو اخفاتـا و واجـدة لتلـك المصـلحة فى حـال الجهل و إن تكن فاقـدة للجهر أو الاخفات، فنقول: بأنّه لا مانع من كون الطبيعة واجدة لمصلحة فى صورة علم المكلف إذا أجهر فيها أو أخفى فيها، و تكون واجدة

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۹۷

لتلک المرتبة من المصلحة فی حال الجهل و إن أجهر فی ما ینبغی الاخفات فیه أو بالعکس.

و لکن قد یستشکل فی ذلک بأنّه لو فرض کون الطبیعة واجدة لمرتبة من المصلحة و لو بدون الجهر أو الاخفات فی قراءتها کما فرضت فی صورة الجهل، فمن أیّ علة اعتبر أحدهما فی حال العلم مع فرض کون الطبیعة واجدة لتلک المرتبة من المصلحة بدونهما و هل یکون دخلهما إلّا لغوا. «۱»

اعلم بأنّ فی معذوریة الجاهل بالجهر و الاخفات یکون اشکالان:

الاشکال الأوّل: إشکال الدور، و هو أنّه إن قلت: بأنّ الجاهل غیر مکلف

---

(۱)- أقول کما قلت بحضرته مدّ ظلّه العالی: أمّا أوّلا فإنّ ذلک منقوض بما أفدت من هذا النحو من التوسعة فإنّ فی الموارد الّتی تقول بالتوسعة- مثل ما إذا کان مفاد الحکم الواقعی جعل الشرطیة الواقعیة، و لسان جعل الحکم الظاهری کون الشرط أعم من الظاهری و الواقعی مثل (کل شیء طاهر) بالنسبة إلی شرطیة الطهارة الخبیثة فی الصّلاة- یرد هذا الاشکال لأنّه یقال مع فرض کون الطهارة أعمّ من الواقعیة و الظاهریة واجدة لمرتبة واحدة من المصلحة تکون الطهارة الواقعیة واجدة لها، فیکون جعل الطهارة الواقعیة حال العلم بها لغوا.

و ثانیا یمکن أن یکون للطهارة الواقعیة مرتبة من المصلحة حال العلم، و لا تکون هذه المرتبة فی الطهارة الأعم من الواقعی و الظاهری فی هذا الحال، لکن تکون لها هذه المرتبة فی خصوص حال الجهل، و هکذا یمکن کون الصّلاة مع الجهر أو الاخفات واجدة لمرتبة من المصلحة فی حال العلم لا تکون هذه المرتبة بدونهما فی حال العلم، و لهذا أمر المولی بالصّلاة معهما حال العلم بهذا الحکم، و لکن تکون هذه المرتبة من المصلحة فی الصّلاة بدون واجدیتها للجهر أو الاخفات فی حال الجهل بهما، فلأجل هذا لم یشرع للجاهل إلّا الصّلاة الواجدة للجهر أو الاخفات، ثمّ تمّ مجلس البحث و لم یبین مدّ ظله العالی مختارة فی ورود هذا الاشکال و عدمه، و قال فی الیوم اللاحق). (المقرّر)

تبیان الصلاة، ج‌۵، ص: ۲۹۸

بالجهر الاخفات و أنّ هذا الحکم شرّع لخصوص العالم بهذا الحکم، فهذا دور للزوم توقف الموضوع علی العلم بالحکم، و الحال أنّ العلم بالحکم مؤخر عن الموضوع بمرتبتین.

الاشکال الثانی: أنّه بعد ما لا تجب الاعادة و تمت صلاته، فما الوجه لاستحقاق العقاب، لأنّ عدم وجوب الاعادة یکون من باب تحقق الامتثال، و بعد تحقق الامتثال لا وجه لاستحقاق العقاب.

[فی جواب السید البروجردی ره عن الاشکالین فی الجهر و الاخفات]

فنقول بعونه تعالی: أمّا الجواب عن الاشکال الأوّل فکما قلنا فی الاصول و ذکرنا فی طی کلماتنا السابقة بنحو الاجمال: بأنّه یمکن أن یقال: بأن یکون فی مقام الثبوت حکما مطلقا علی جمیع المکلفین، و یشمل إطلاقه العالم و الجاهل بإطلاقه الذاتی علی الجهر فی الصّلاة أو الاخفات فیها، و بعد ملاحظة خارجیة الجهر و الاخفات من الصدر الأوّل إلی زمان صدور روایة زرارة الدالّة علی معذوریة الجاهل بحکمهما علی ما قلنا من کون عمل المسلمین علی الجهر فی بعض الصلوات، و الاخفات فی بعضها، بحیث کانت الصّلاة منقسمة بقسمین الجهریة و الاخفاتیة، بنحو لو کنّا و هذا العمل و لم یفتوا فقهاء العامة علی عدم وجوبهما، لم یتخیل أحد عدم وجوبهما، فمع کون خارجیتها علی هذا النحو، فمن یترکها لم یکن إلّا من باب الاستناد بقول الفقهاء، فالروایة تدلّ علی معذوریة الجاهل الّذی یکون ترکه مستندا إلی حجّة فی نظره.

فمن هنا یظهر لک أنّ قوله فی الفقرة الثانیة من الروایة (و لا یدری) لا یشمل الشاک لأنّ ترکه لا یکون مستندا إلی شکه لأنّ الشاک

لو أتى أو يترك يكون من باب آخر كالاحتياط مثلا، لا أن يكون شكه منشأ فعله، و أمّا (لا يدرى) يشمل

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۹۹

الجاهل لما قلنا من أن الجاهل يكون استناده فى تركهما إلى الجهل، فهو حيث يكون جاهلا بحكمهما فمن باب حجة عنده كقول فقهاء العامة أو غير ذلك بتركهما، فلا مانع من أنّ الشارع جعل لهذا الجاهل حكما ظاهريا، و هو كون الصّلاة الواجبة عليه بلا جهر أو اخفات، فالحكم الواقعى المجعول أوّلا- و إن كان مطلقا يشمل العالم و الجاهل بالحكم و لكن حيث إنّه لا يمكن انبعاث المكلف نحوه لجهله، و يكون روح البعث هو الانبعاث فالحكم الواقعى يكون شأنيا و لا يكون فعليا، فجعل الشارع حكما ظاهريا آخر فى حقّ الجاهل، فلم يكن دور أصلا لأنّ الحكم الواقعى غير مختص بالعالم بالحكم حتّى يلزم، الدور بل هو حكم يشترك فيه العالم و الجاهل، و لكن مع جهل المكلف يكون حكما غير فعلى و فى هذا الحال جعل حكما ظاهريا للجاهل بالحكم، فتكون النتيجة كون الصّلاة فى حق الجاهل غير مقيد بالجهر أو الاخفات.

و أمّا الاشكال الثانى فنقول فى جوابه: بأنّا لا نسلم كون الجاهل فى ما نحن فيه مستحقا للعقاب و إن قاله بعض الفقهاء قدس سرّه، بل و إن قال به جميعهم، حيث إنّ الحاكم فى باب استحقاق الثواب و العقاب هو العقل، و ليس مجال لاتفاق الفقهاء او فتواهم أو الاجماع فيه و لا حجية لها، فعلى هذا نقول: لا نسلم استحقاق العقاب، و معه لا يبقى إشكال من حيث التنافى بين عدم وجوب الاعادة و بين استحقاق العقاب.

ثمّ اعلم بأنّ ما قلنا من عدم فعلية الحكم الواقعى لا ينافى مع ما قلنا فى محله من أنّ التكاليف الواقعية و إن لم تصر فعليا لعدم إمكان إرادة المولى انبعاث العبد نحوها لجهله بالبعث، و لكن يمكن أن يريد المولى انبعاثه نحو هذه التكاليف الواقعية المجهولة و يبعث نحوها ببعث آخر من جعل الاحتياط أو وجوب طلب العلم.

وجه توهّم التنافى هو أن يقال: بأنّ التكليف الواقعى الأوّلى و ان لم يعلم به

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۳۰۰

المكلف و لهذا ليس قابلا- لأنّ يصير فعليا، و لكن صار فعليا بسبب بعث آخر و هو البعث بطلب العلم، فمن الواضح أنّ وجوبه ليس نفسيا بل يكون تهيئا لأن يصل العبد إلى الواقعيات و احكام المولى، فإذا ترك طلب العلم و ترك لأجله الواقعيات يعاقب على الواقعيات لأنّها صارت بسبب الأمر بطلب العلم فعليا لأنّه فهم العبد من وجوب طلب العلم عدم رضى المولى بترك الأحكام المجهولة فبعد ذلك نقول:

بأنّ الحكم الواقعى، و هو حكم الجهر و الاخفات فى الصّلاة، صار فعليا و يصح العقاب على تركه.

وجه عدم التنافى هو أنّه و إن قلنا ذلك، لكن بعد دلالة الدليل على معذورية الجاهل و تمامية صلاته الواقعة بلا جهر أو إخفات تكون هذه الرواية مخصصا لما يدلّ على صيرورة الأحكام الواقعية فعلية لكون هذا الدليل خاصا فنخصص به بعض المطلقات الدالّة على طلب العلم الموجب لصيرورة الواقعيات فعلية بسببه و استحقاق العقاب على ترك الواقع، لأنّ مقتضى هذه الرواية كون جهله عذرا، فمن هنا يكشف عدم كون الواقع فعليا فى المورد، فافهم.

المقام الرابع:

اشارة

فى حكم الجهر بالبسملة فى ما يتخفت فيه بالقراءة.

[فى ان فى الجهر بالبسملة خمسة اقوال]

اعلم أنّ هنا أقوالا خمسة:

الأوّل: استحباب «۱» الجهر بها فی رکعتی الأولیین، و کذا فی الثالثة و الرابعة لو قرء فیها أیضا مطلقا سواء کان إماما أو غیر إمام، و هذا هو القول المشهور علی ما ادعی غیر واحد.

---

(۱)- الخلاف، ج ۱، ص ۳۲۱. جواهر، ج ۹، ص ۳۸۵.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۳۰۱

الثانی: استحباب الجهر بها فی خصوص الأولتین و أمّا الاخیرتین فلا یستحبّ الجهر بها فی شیء من الصلوات، بل لا یجوز و هذا مختار صاحب السرائر. «۱»

الثالث: اختصاص الاستحباب بالامام فقط دون غیره، و هذا محکی عن ابن جنید. «۲»

الرابع: وجوب الجهر بها مطلقا، نسب هذا القول إلی القاضی ابن براج فی المهذب «۳» و کذا إلی ظاهر الصّدوق رحمه اللّه فی الخصال «۴» بناء علی کون کلامهما یشمل الأخیرتین أیضا.

الخامس: اختصاص وجوب الجهر بها بخصوص الأوّلتین، و هو المحکی عن أبی الصلاح فی الکافی. «۵»

هذا کله الأقوال فی المسألة،

[فی ذکر الروایات فی حکم البسملة]

اشارة

و أمّا الأخبار.

فالاولی: منها ما رواها صفوان الجمال (قال: صلّیت خلف أبی عبد اللّه علیه السّلام أیّاما فکان إذا کانت صلاة لا یجهر فیها جهر به بسم اللّه الرحمن الرحیم و کان یجهر فی السورتین جمیعا). «۶»

---

(۱)- السرائر، ج ۱، ص ۲۱۸.

(۲)- المختلف، ج ۲، ص ۱۵۵ عن ابن جنید.

(۳)- المهذب، ج ۱، ص ۹۲، الخصال، ص ۶۰۴.

(۴)- المهذب، ج ۱، ص ۹۲، الخصال، ص ۶۰۴.

(۵)- الکافی فی الفقه، ص ۱۷۷.

(۶)- الروایة ۱ من الباب ۲۱ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۳۰۲

تدلّ هذه الروایة علی الجهر استحبابا أو وجوبا علی خصوص الامام، و أمّا غیر الامام فلا دلالة علیه، و تدلّ علی کون جهره علیه السّلام فی الأوّلتین فلا دلالة لها علی الأخیرتین لأنّه قال (إذا کانت صلاة لا یجهر فیها جهر بالبسملة) و قال (و کان یجهر فی السورتین) جمیعا، و هذا شاهد علی کون نظر الناقل نقل فعله فی الأوّلتین لأنّ فی الأخیرتین لیست غیر الفاتحة سورة اخری حتّی یقول یجهر فی السورتین. «۱»

(و لا دلالة لها علی کون الجهر بها واجبا أو مستحبا لأنّ الراوی ینقل فعله علیه السّلام و هو کما یساعد مع الوجوب یساعد مع الاستحباب أیضا).

الروایة الثانیة: و هی ما رواها حنان بن سدیر (قال: صلّیت خلف أبی عبد اللّه علیه السّلام أیّاما فتعوّذ باجهار، ثمّ جهر ب بسم اللّه الرحمن الرحیم. «۲»

لا دلالة لها علی الجهر لغیر الامام، و حیث یکون نقل الفعل لا إطلاق لها یشمل الرکعتین الأخیرتین.

الروایة الثالثة: و هی ما رواها أبو حمزة (قال: قال علی بن الحسین علیه السّلام یا ثمالی إنّ الصّلاة إذا اقیمت جاء الشیطان إلی قرین الامام فیقول: هل ذکر ربه؟ فإن قال: نعم ذهب و إن قال: لا، رکب علی کتفیه، و کان إمام القوم حتّی ینصرفوا، قال:

فقلت: جعلت فداک أ لیس یقرءون القرآن؟ قال: بلی لیس حیث تذهب، یا ثمالی إنّما

---

(۱)- أقول: دلالة قوله (و کان یجهر فی السورتین) علی کون فعله علیه السّلام فی خصوص الأوّلتین ممنوع لأنّ الناقل ینقل فعله و أنّه یجهر بالبسملة فی کل من السورتین، و أمّا انحصار کون قرائیة فی کل رکعة بالسورتین فلا یدلّ علیه، بل یمکن أن یکون نظره إلی أنّ متی یکون محل قراءة السورتین یجهر بالبسملة فیها. (المقرر)

(۲)- الروایة ۳ من الباب ۲۱ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج‌۵، ص: ۳۰۳

هو الجهر ب بسم اللّه الرحمن الرحیم. «۱»

تدلّ علی مطلوبیة جهرها للامام و لا إطلاق لها یشمل الأخیرتین لو قرء فیهما إن لم نقل بظهورها فی الأوّلتین لانه قال فیها (إذا اقیمت جاء الشیطان).

الروایة الرابعة: و هی ما رواها اعمش عن جعفر بن محمد علیه السّلام فی حدیث شرایع الدین (قال و الاجهار ب بسم اللّه الرحمن الرحیم فی الصّلاة واجب). «۲»

و أعمش عامی، و هذه روایة من روایات کتاب یسمی بشرائع الدین، و أمّا دلالتها فباطلاقها یشمل الامام و المأمور و المنفرد، و یحتمل شموله للرکعتین الأخیرتین، و یأتی الکلام فیها أیضا بعدا.

الروایة الخامسة: و هی ما رواها الفضل بن شاذان عن الرضا علیه السّلام فی کتابه إلی المأمون (قال: و الاجهار ب بسم اللّه الرحمن الرحیم فی جمیع الصلوات سنة). «۳»

و هی مطلق من حیث الامام و المأموم، و یحتمل اطلاقها للاولتین و الأخیرتین، و لفظ سنة قابل للحمل علی الاستحباب.

الروایة السادسة: و هی ما رواه رجاء بن أبی الضحاک عن الرضا علیه السّلام (أنّه کان یجهر ب بسم اللّه الرحمن الرحیم فی جمیع صلواته باللیل و النهار). «۴»

و حیث أنّها نقل الفعل فقدر المتیقن منها هو الأولتین و صورة کونه إما ما

---

(۱)- الروایة ۴ من الباب ۲۱ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الروایة ۵ من الباب ۲۱ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۳)- الروایة ۶ من الباب ۲۱ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۴)- الروایة ۷ من الباب ۲۱ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج‌۵، ص: ۳۰۴

لاحتمال کونه علیه السّلام یصلّی صلاته الفریضة جماعة و هو الامام، و کان جهره بها فی خصوص الأوّلتین.

الروایة السابعة: و هی ما رواها أبو حفص الصائغ (قال: صلّیت خلف جعفر بن محمد یجهر ب بسم اللّه الرحمن الرحیم. «۱»

و هـذه الروايـة لاـ تـدلّ إلّا على نقـل الفعـل و جهره عليه السّلام و هو كـان إماما، فتـدلّ على خصوص الامام و لا إطلاق لها يشـمل استحباب الجهر فى الأخيرتين من الصّلاة، فقدر المتيقن منها الأوّلتين.

الرواية الثامنة: و هى ما رواها الشّيخ رحمه اللّه باسناده عن الحسين بن سعد عن عبد الرحمن بن أبى نجران عن صفوان (قال: صلّيت خلف أبى عبد اللّه عليه السّلام أيّاما فكان يقرأ فى فاتحة الكتاب به (بسم اللّه الرحمن الرحيم فإذا كانت صلاة لا يجهر فيها بالقراءة جهر به (بسم اللّه الرحمن الرحيم و أخفى ما سوى ذلك). «۲»

و نقل صاحب الوسائل رحمه اللّه هذه الرواية فى الباب ۵۷ من أبواب المذكورة حديث ۲، و لكن يرى فى هذا النقل بأنّ سند الرواية ينتهى إلى صفوان، و هو يروى عن عبد الرحمن بن أبى نجران بعكس ما نقل فى الباب ۲۱، و هذا غير صحيح و المراجع بالتهذيب يرى أنّ الصحيح هو النحو الّذى ذكره فى الباب ۲۱.

و على كل حال لاـ تـدلّ هذه الروايـة إلّا لخصوص الامام، لأنّ الراوى ينقل فعله عليه السّلام و الحال أنّه يؤم الناس، و لا تـدلّ على استحباب الجهر فى الأخيرتين لعدم

(۱)- الرواية ۸ من الباب ۲۱ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۲ من الباب ۵۷ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

إطلاق لها، بل ربما يقال: بأنّ ظاهرها خصوص الأوّلتين لتعبيره فيها (فإذا كانت صلاة لا يجهر فيها بالقراءة جهر ب بسم اللّه الرحمن الرحيم و اخفى ما سوى ذلك) و هذا التعبير لا يناسب إلّا باعتبار الأوّلتين.

الروايـة التاسـعة: هى ما رواها سليم بن قيس الهلالى (قال خطب أمير المؤمنين عليه السّلام فقال: قد عملت الولاة قبلى أعمالا خالفوا فيها رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم متعمدين لخلافه، و لو حملت الناس على تركها لتفرق عنّى جندى، أ رأيتم لو أمرت بمقام إبراهيم فرددته إلى الموضع الّذى كان فيه (إلى أن قال) و حرمت المسح على الخفين، و حددت على النبيذ، و أمرت باحلال المتعتين، و أمرت بالتكبير على الجنائز خمس تكبيرات، و ألزمت الناس الجهر ب بسم اللّه الرحمن الرحيم (إلى أن قال) إذا لتفرقوا عنى الحديث). «۱»

الرواية العاشرة: الرواية المعروفة ذكر فى تفسير، و عدّ فيها من علامات المؤمن الجهر ب بسم اللّه الرحمن الرحيم.

هذا كله الروايات فى المسألة.

إذا عرفت ذلك نقول: ينبغى قبلا ذكر مقدمة مفيدة فى فهم الحق فى المسألة، و هى أنّ الشّيخ رحمه اللّه قال فى الخلاف «۲» مسئلة: يجب الجهر به بسم اللّه الرحمن الرحيم فى الحمد و فى كل سورة بعدها كما يجب بالقراءة، هذا فى ما يجب الجهر فيه، فإن كانت الصّلاة لا يجهر فيها استحب أن يجهر به بسم اللّه الرحمن الرحيم و إن جمع فى النوافل بين سور كثيرة وجب أن يقرأ بسم اللّه الرحمن الرحيم مع كل سورة، و هو

(۱)- الرواية ۳ من الباب ۳۸ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الخلاف، ج ۱، ص ۳۳۱- ۳۲۲.

مذهب الشافعى إلّا أنّه لم يذكر استحباب الجهر فى ما يخفى فيه بالقراءة، ذكر ذلك فى البويطى و فى اختلاف العراقيين، و ذكر ابن المنذر عن عطاء و طاوس و مجاهد و سعيد بن جبير أنّهم كانوا يجهرون به بسم اللّه الرحمن الرحيم و روى مثل ذلك عن ابن عمر، و

أنّه كان لا يـدع الجهر به بسم اللّه الرحمن الرحيم فی أمّ القرآن و السورة بعـدها، و ذهب أبو حنيفة و سـفيان الثورى و الأوزاعى و أبو عبيدة و أحمد إلى أنّه يسرها و قال ما لک: المستحب أن لا يقرأ بسم اللّه الرحمن الرحيم و يفتتح القراءة بالحمد للّه رب العالمين. «۱»

[فی المستفاد من الروايات الواردة فی الباب]

و اذا تأملت فی ما ذكرنا يظهر لک بأنّ ما هو المفتى به عنـد أكثر العامة، بل كلهم هو عدم وجوب الجهر به (بسم الرحمن الرحيم) فی الجهرية، فالامامية فی قبالهم ملتزمون بوجوب الجهر بها فی الجهرية، فإذا ظهر لک وضع البسـملة عند العامة من تجويز بعضهم، تركها رأسا (و من تجويز الاجهار بها و الاسـرار بها من بعضـهم و من الحكم بالاسـرار بها من بعضهم) نقول: بأنّه يظهر لک بأنّ المحتمل بل القريب كون الروايـة الرابعـة و كـذلک التاسـعة ناظرتان إلى ما يكون به عمل العامـة و فتواهم من التزامهم بعدم وجوب الجهر بها فی الجهرية، فإن قوله عليه السّلام و الاجهار به (بسم اللّه الرحمن الرحيم) فی الصّلاة واجب، كما فی الرواية الرابعة، يكون ناظرا إلى بيان

---

(۱)- أقول: و قـال العلّامـة رحمه اللّه فی التـذكرة عنـد التعرض للمسألـة: و قـال الشـافعى: يسـتحبّ الجهر بها قبل الحمـد و السورة فی الجهريـة و الاخفاتيـة، و به قـال عمرو بن الزبير و ابن عبـاس و ابن عمرو و أبی هريرة و هو مـذهب عطـا و طـاوس و سـعيد بن جبير و مجاهـد، و هو موافق لقولنا فی الاخفاتيـة و قـد بيّنا وجوب الجهر فی الثورى و الأوزاعى و أبو حنيفـة و أحمد و أبو عبيد لا يجهر بهما بحال (إلى أن قال) و قال النخعى جهر الامام بها بدعة و قال مالک: المسـتحب أن لا يقرئها، و قال ابن أبی ليلى و الحكم و إسحاق: و إن جهرت فحسن و إن اخفت فحسن. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج‌۵، ص: ۳۰۷

وجوب الجهر بها فی الجهرية و بيان بطلان ما يعمله العامة، و كذلک قول على عليه السّلام:

و ألزمت الناس الجهر به بسم اللّه الرحمن الرحيم و بيان ردعه الناس عما بـدعه الخلفاء الجور لو لا خوف التفرق، كان فی قبال تركهم العمل بما وجب اللّه من الجهر بها فی الجهرية.

فعلى هذا لا مجال للاستـدلال بها على وجوب الجهر بها فی الاخفاتية، و لا حـاجة فی ذكر توجيه الرواية الرابعة بأنّ المراد من الوجوب الثبوت، و من الرواية التاسـعة بأنّه لو كان الجهر واجبا لما كان إلزامه عليه السّـلام مسـتندا إلى بدعة السابقين «۱» فعلى هذا بعد التوجّه إلى فتوى العامة يحتمل أقلا كون النظر فی الروايتين إلى وجوب الجهر بها فی الجهرية لا إلى وجوب الجهر بها فی الاخفاتية «۲»

[فی ان قدر المتيقن من الرواية الاولى و الثانية و السادسة و السابعة و الثامنة هو الامام]

إذا عرفت حال

---

(۱)- أقول: و الحـال أنّ المسـتفاد من الروايـة هو أن لفـظ (ألزمت) و غيرها يكون فعل المتكلم المفرد المؤنث حتّى كانت المعنى: أنّ الولاة ألزموا الناس بالجهر، بل المراد أنّه لو أنا الزمت و فعلت كـذا و كـذا لتفرق عنى جندى، فعلى هذا ليس الاسـتناد إلى الولاة حتّى يقال: بأنّ الولاة أوجبوا الجهر بها لا أنّ الجهر واجب. (المقرر)

(۲)- أقول: و هـذا من إفـاداته الشـريفة أدام اللّه تعـالى ظله على رءوس الأنام حيث إنّ الناظر يرى بأنّ جل المتأخرين، بل كلهم وقعوا فی الاشـكال من حيث الروايتين المتقـدمتين، و قال بعضـهم: بالآخرة بوجوب الاحتياط بالاجهار بها فی الاخفاتية، و لكن الناظر فی ما أفاده فی المقام يعلم أنّ ببيانه الشـريف يدفع الاشـكال، و لا يستظهر من الروايتين ما يمكن أن يكون وجها لوجوب الجهر بالبسملة فی الاخفاتية، بل الروايتان ناظرتان إلى ما أفاده مدّ ظلّه العالى.

و من هنـا يظهر أنّ مـا يقول مـدّ ظلّه من أنّ الرجوع إلى فتاوى العامـة و الاطلاع بأقوالهم مؤثر فی فهم الروايات و يؤيـد فی الاجتهاد و

استنباط الاحكام، يكون فى محله.

كما قال فى المقام: بأنّا و إن كنّا أصحاب النص، و يكون وضع فقهنا فى استنباط الاحكام على خلاف طريقتهم، و لا نعمل بالقياس و الاستحسان، بل نعمل بقول اللّه و كتابه و سنة رسوله و الائمة.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۳۰۸

الروايتين نقول: أمّا الروايـة الاولى و الثانيـة و السادسـة و السابعـة و الثامنـة لا تدلّ إلّا على نقل الفعل، و القدر المتيقن منها هو الامام و الركعتين الأوّلتين و لا تـدلّ على الوجوب، بل يساعد مع الاسـتحباب، و مثلها الرواية الثالثة لأنّها لا إطلاق لها يشـمل الأخيرتين و تدلّ على خصوص الامام، و لا تـدلّ على وجوب الجهر، لأنّ ترتب مثل هـذه الآثار وقع فى الروايات على ترك بعض المسـتحبات، أو فعل بعض المكروهات.

و أمّا الروايـة العاشـرة فلا تدلّ على كون الجهر بها مطلقا حتّى فى غير حال الصّـلاة من علامات المؤمن، و قدر المتيقن منها هو الجهر فى الصّـلاة، أمّـا خصوص الجهر بهـا فى الجهريـة، أو الأـعم منهـا و الاخفاتيـة، أو فى كـل منهما على خصوص الامام، أو الاعم منه و المـأموم و المنفرد فغير معلوم، و على كـل حال لا دلالـة لها على وجوبها خصوصا بقرينـة بعض المـذكورات فى الروايـة، نعم ان ثبت وجوب الاجهار بها فى الإخفاتية فيقال: لا يضرّ عدها فى ضمن المستحبات.

و أمّا الرواية الخامسة (و هى ما رواها الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السّـلام فى كتابه إلى المأمون قال: و الجهار به بسم اللّه الرحمن الرحيم فى جميع الصّـلوات سنة) فهذه الرواية بعمومها تدلّ على كون الجهر بها فى جميع الصلوات سواء كانت جهرية أو إخفاتية سنة لأنّه عليه السّلام قال (فى جميع الصلوات) فيعمّ كل صلاة و لا يبعد شمول

عليهم الصّـلاة و السـلام، و لكن بعـد كون ائمتنـا عليهم السّـلام كلّهم مبتلى بالعامـة و كـانوا فى محيطهم، ففهم فتـاويهم مؤثر فى فهم مرادات الائمة عليهم السّـلام، و هذا هو دأب فقهائنا رضوان اللّه عليهم إلى زمن المحقق رحمه اللّه، و الشـهيدين قدس سرّه، و بعدهم تركت هـذه الطريقـة قليلا قليلا، و لهـذا انحرف الفقه عن مجراه، و هو مـدّ ظله لاطلاعه على هذه الجهات يكون وضـعه فى الفقه على طريق سوى و منهج مستقيم لم يبلغ بمقامه إلّا الأوحدى، اللّهم احفظه. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۳۰۹

إطلاقه الاحوالى منها للامام و المنفرد، و أمّا شـمولها للأخيرتين فقد يقال: بأنّ عمومها يشـملهما لأنّه قال (فى جميع الصـلوات) و لكن يمكن منع شـمول عمومهـا للأـخيرتين من بـاب أنّ النظر فيها إلى كون الجهر بها سـنة فى جميع الصـلوات، أعنى: سواء كانت الصّـلاة ظهرا أو عصـرا أو مغربا أو عشاء أو غـداة، و سواء كانت فريضـة أو نافلة، و أمّا بعد كونه سـنة فى جميع الصـلوات ففى أىّ موضع منها يكون سـنة هـل سـنة فى خصوص الأـوّلتين أو فيهمـا و الاـخيرتين فيمكن منع شـمول العموم لغير الأـوّلتين و أنّ المتيقن الاولتـان فقط وجهان.

و أمّا قوله (سـنة) فهى تناسب مع الوجوب و الاسـتحباب، ففى الجهرية الوجوب سـنة، و فى الاخفاتية الاستحباب سنة ففى حدّ ذاتها لا ظهور لها لا فى الوجوب و لا فى الاستحباب.

[الحقّ وجوب الجهر بالبسملة فى الصّلوات الجهرية]

فتكون النتيجـة هو أنّ الكلاـم تـارة يقع فى الجهر بالبسـملة فى الصـلوات الجهريـة و عـدمه فالحق هو وجوبه لأنّ ذلك من المسـلمات عندنا خلافا للعامة، و بيّنا عبارة الخلاف و التذكرة الدالتين على ذلك، و قلنا بأنّه من المحتمل، بل القريب كون النظر فى الرواية ۴ و ۹ المتقـدم ذكرهما بهذه الجهة، و تارة يقع الكلام فى وجوب الجهر أو اسـتحباب الجهر بالبسـملة فى الصـلوات الاخفاتية، و قلنا فى هذا

المقام بعدم دليل على وجوب الجهر بها، نعم يستفاد من بعض الروايات استحبابه على الامام، و الرواية ۵ المتقدمة تدلّ بالإطلاق على شمول الحكم للامام و المنفرد.

فقد عرفت ممّا مرّ أنّ الكلام لا بد و أن يقع فى جهتين:

الجهة الاولى: فى حكم الجهر بها فى الجهرية، و لم ير تعرض لهذه الجهة فى الجواهر و المصباح.

الجهة الثانية: فى حكم الجهر بها فى الاخفاتية، و تعرضنا لكلا الجهتين

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۳۱۰

و أمضينا الكلام فيهما بحمد اللّه تعالى.

فرع: هل يستحبّ الجهر بالبسملة للمأموم المسبوق أيضا أم لا؟

اعلم أنّه بعد كون صلاة الجماعة بحسب الشرع على ما يستفاد من أحكامها و وضعها، هو متابعة المأمومين للامام، و كون كل منهم على وضع واحد، فمن وضعها يظهر أنّ اقتضاء الجماعة هو عدم ظهور عمل على خلاف الامام إلّا فى ما استثنى فعلى هذا مع عدم الاطلاق لما دلّ على استحباب الجهر بالبسملة يشمل المورد، لا وجه للالتزام باستحباب الجهر بها فى المورد، خصوصا مع منافاته لوضع الجماعة لاقتضائها كما قلنا لمتابعة المأموم للامام، و عدم ظهور فعل منه على خلاف تبعية، و الجهر بها للمسبوق على خلاف، لأنّ الامام يخفت فى الركعتين الأخيرتين من الصّلاة. «۱»

الموضع الثانى عشر: هل الموالاة فى القراءة شرط فى صحتها أم لا؟

اشارة

و المراد بالموالاة كما يظهر من بعض الكلمات، هى أن لا يفصل بين أبعاض القراءة بسكوت معتد به، أو كلام مغاير عدى ما ورد الدليل على جوازه كسؤال الرحمة و غيره.

إن كان الوجه فى اعتبارها فيها هو ما يقال: من أن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم كان يوالى فى قراءته، فيجب التأسى بفعله لقوله (صلّوا كما رأيتمونى اصلّى).

[لا يكون فعل النّبى ص دالا على لزوم الموالاة]

ففيه أنّ مجرد ذلك لا يكون دليلا على الوجوب، لأنّ فعله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لعلّه كان من باب العادة، لأنّ بحسب العادة من يشرع فى أمر أو عمل يتمه و لا يفصل بينه بشىء، و لكن ليس ذلك من باب دخل عدم الفصل فى القراءة عنده صلّى اللّه عليه و آله و سلّم، و قوله (صلّوا كما

---

(۱)- أقول: إنّه إن كان لما دل على استحباب الجهر بها إطلاق، فلا وجه لما أفاده مدّ ظلّه من منافات ذلك مع وضع الجماعة، لأنّ مجرد ذلك لا يوجب تقييد الاطلاق، و إن لم يكن له إطلاق فيكفى فى نفى الاستحباب عدم الدليل عليه، نعم يمكن دعوى منع الاطلاق. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۳۱۱

رأيتمونى أصلّى) لا يستفاد منه اعتبار الموالاة فى القراءة، لأنّه ليس ناظرا إلى هذا الحيث لكون النظر فيه إلى إتيانها على نحو صلّى من جامعيّتها للأجزاء و الشرائط، و لا يمكن اجرائه مجرى العادة.

و إن كان الوجه فى اعتبارها ما قال فى المصباح «۱»: من أنّ المتبادر من أوامر القراءة فى الصلوات و لو بواسطة المناسبة المغروسة، هو الاتيان بها بنحو يعدّ فى العرف مجموعها قراءة واحدة، فالفصل بينها بكلام أو سكوت مخلّ بصحتها لدى العرف.

ففيه أنّ استفادة الموالاة بالمعنى الّتى ذكرها فى القراءة، و كون ذلك متبادرا من الأمر بالقراءة، مشكل مضافا إلى أنّه إن كان الوجه فى اعتبارها هو الوجه الأوّل فهو يدلّ على اعتبار الموالاة فى الصّلاة لا فى خصوص القراءة منها.

الى هنا تمّ الجزء الخامس من كتاب تبيان الصّلاة بحمد اللّه و منّه و به تم احكام القراءة فى الصّلاة و يتلوه الجزء السادس فى احكام بقية افعال الصّلاة مع قواطعها.

---

(۱)- كتاب الصّلاة من مصباح الفقيه، ص ۳۱۳.

بروجردى، آقا حسين طباطبايى، تبيان الصلاة، ۸ جلد، گنج عرفان للطباعة و النشر، قم - ايران، اول، ۱۴۲۶ ه ق

تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فى سَبيلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).

قالَ الإمامُ عليّ بْنُ موسَى الرِّضا – عليهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْيَا أمْرَنَا... يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ يُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنَادِرُ البِحَار – فى تلخيص بحار الأنوار، للعلاّمة فيض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُيونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشَّيخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج/۱ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع "القائميّة" الثّقافيّ بأصبَهانَ – إيرانَ: الشهيد آية الله "الشمس آباذى" – رَحِمَهُ اللهُ – كان أحداً من جَهابذة هذه المدينة، الذى قدِ اشتهَرَ بشَغفِهِ بأهل بَيت النبيّ (صلواتُ اللهِ عليهِم) و لاسيَّما بحضرة الإمام عليّ بن موسَى الرِّضا (عليه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرجَهُ الشَّريفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درايته، فى سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجريّة الشمسيّة (=۱۳۸۰ الهجريّة القمريّة)، مؤسَّسةً و طريقةً لم يَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَى و أحسَنِ مَوقِفٍ كلَّ يوم.

مركز "القائميّة" للتحرِّى الحاسوبيّ – بأصبَهانَ، إيرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجريّة القمريّة) تحتَ عناية سماحة آية الله الحاجّ السيّد حسن الإماميّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خِرّيجى الحوزات العلميّة و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، فى مجالاتٍ شتّى: دينيّة، ثقافيّة و علميّة...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثَقافة الثَّقَلَين (كتاب الله و اهل البيت عليهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزيز دوافع الشَّباب و عموم الناس إلى التَّحَرِّى الأدَقّ للمسائل الدّينيّة، تخليف المطالب النّافعة – مكانَ البَلاتيثِ المبتذلة أو الرّديئة – فى المحاميل (=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوتريّة)، تمهيد أرضيّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافيّةٍ على أساس معارف القرآن و أهل البيت –عليهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطّلاّب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِج العلوم الإسلاميّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهيل رفع الإبهام و الشّبُهات المنتشرة فى الجامعة، و...

- مِنها العَدالة الاجتماعيّة: التى يُمكِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحديثة متصاعدةً، على أنّه يُمكِن تسريعُ إبراز المَرافِق و التسهيلاتِ – فى آكناف البلد - و نشرِ الثّقافةِ الاسلاميّة و الإيرانيّة – فى أنحاء العالَم - مِن جهةٍ اُخرَى.

- من الأنشطة الواسعة للمركز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ كتبٍ، كتيبة، نشرة شهريّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقيقيّة و مكتبية، قابلة للتشغيل فی الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثـّلاثيةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّكة و... الأماكن الدينيّة، السياحيّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتی" القائميّة "www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِعَ اُخـَرَ

ه) إنتاج المُنتـَجات العرضيّة، الخـَطابات و... للعرض فی القنوات القمريّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلميّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعيّة، الاخلاقيّة و الاعتقاديّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسيم النظام التلقائیّ و اليدویّ للبلوتوث، ويب كشك، و الرّسائل القصيرة SMS

ح) التعاون الفخریّ مع عشراتِ مراكزَ طبيعيّة و اعتباريّة، منها بيوت الآيات العِظام، الحوزات العلميّة، الجوامع، الأماكن الدينيّة كمسجد جَمكرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفيذ مشروع" ما قبلَ المدرسة "الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِكين فی الجلسة

ی) إقامة دورات تعليميّة عموميّة و دورات تربية المربّی (حضوراً و افتراضاً) طيلة السَّنـَة

المكتب الرّئيسیّ: إيران/أصبهان/ شارع "مسجد سيّد/ "ما بينَ شارع "پنج رَمَضان "ومُفترَق "وفائی/"بناية "القائميّة"

تاريخ التأسيس: ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجرية القمريّة)

رقم التسجيل: ۲۳۷۳

الهويّة الوطنيّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البريد الالكترونی: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتی: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاكس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مكتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التـِّجاريّة و المَبيعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمين ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظة هامّة:

الميزانيّة الحاليّة لهذا المركز، شـَعبيّة، تبرّعيّة، غير حكوميّة، و غير ربحيّة، اقتـُنِيَت باهتمام جمع من الخيّرين؛ لكنّها لا تـُوافِی الحجمَ المتزايد و المتّسِعَ للامور الدّينيّة و العلميّة الحاليّة و مشاريع التوسعة الثّقافيّة؛ لهذا فقد ترجَّی هذا المركزُ صاحِبَ هذا البيتِ (المُسمَّی بالقائميّة) و مع ذلك، يرجو مِن جانب سماحة بقيّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرَجَهُ الشَّريفَ) أن يُوفـِّقَ الكلَّ توفيقاً متزائداً لِإعانتهم – فی حدّ التّمكّن لكلّ احدٍ منهم – إيّانا فی هذا الأمر العظيم؛ إن شاءَ اللهُ تعالی؛ و اللهُ ولیّ التوفيق.


مركز القائمية اصبهان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
www
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹